الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
جامعة منتوري قسنطينة
كلية العلوم الإنسانية و العلوم الاجتماعية
قسم الفلسفة

الرقم التسلسلي:.....
رقم التسجيل:.....

موضوع البحث:

الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي

أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه الدولة في الفلسفة

تقديم الطالب
محمد جديدي

إشراف الأستاذ الدكتور
فتحي التريكي

أعضاء لجنة المناقشة

تاريخ المناقشة: 06 / 03 / 2006م.

د- عبد الرحمان بوقاف	أستاذ التعليم العالي	رئيسا	جامعة الجزائر
د- فتحي التريكي	أستاذ التعليم العالي	مشرفا ومقررا	جامعة تونس
د- فريدة غيوة	أستاذة التعليم العالي	عضوا مناقشا	جامعة منتوري، قسنطينة
د- بن الشرقي بن مزيان	أستاذ محاضر	عضوا مناقشا	جامعة السانية، وهران

السنة الجامعية 1426-1427هـ./ 2005-2006م.

بسم الله الرحمن الرحيم

" وأمّا بنعمة ربّك فحدّث "

صدق الله العظيم

سورة الضحى ، الآية 11.

شـــكـــر و تقـــديـــر

بادئ ذي بدء أجد أنه من الواجب عليّ، التوجه بالشكر الجزيل والعرفان الخالص إلى أستاذي الفاضل الدكتور فتحي التريكي أولا لقبوله الإشراف على مشروع البحث هذا بصدر رحب وعلى حرصه الشديد في متابعته للعمل من مراحله الأولى حتى نهايته. فقد كان نعم الموجه والمرشد بنبل أخلاقه ورفعة شمائله قبل غزير علمه وحصيف فكره.

إنني أعي جيدا أن الكلمات الجميلة والأساليب المنمقة والعبارات الفصيحة مهما اجتهدت في انتقائها لن تكون موفية أستاذنا الدكتور فتحي التريكي حقه من الشكر الواجب والاعتراف بالجميل ولن تكون بقدر سعة حلمه ومقدار صبره وندرة حكمته في ممارسة ما يدعو إليه ويجسده ميدانيا من أفكار نيّرة، سامية ونبيلة يلخصها موقفه حول التعايش معا.

ولا يفوتني في هذا المقام، أن أنوّه بخصال وأخلاق الفيلسوف رورتي الذي أبدى تعاونا وتفهما كبيرا من خلال مراسلاتي معه طيلة فترة قاربت ثماني سنوات أمدني فيها بجملة من مـ لفاته ومقالاته، ولم يبخل عليّ بدعمه المتواصل، فله مني خالص الشكر ووافره.

شكري كذلك إلى الأصدقاء والزملاء من أقسام الفلسفة بجامعات: تونس والجزائر العاصمة، وهران و قسنطينة ومن خارج هذه الجامعات، من أولئك الذين كان سؤالهم المستمر عن مصير البحث دافعا وحافزا قويا لي على إنجازه فإليهم جميعا أتوجه بعميق شكري وامتناني.

المقـــــــــدمة

المقدمة:

يمكننا أن نصطلح على الفلسفة بأنها سؤال دائم ورصد مستمر لمسار الحياة الإنسانية. ووصف متجدد لجواهرها وأعراضها، وهي أيضا فحص متمرّس من الإنسان لوجوده في أبعاده الفردية والاجتماعية والكونية. من هنا، تتبادر إلى الذهن تساؤلات عامة يثيرها الوضع الإنساني الكلي الشامل باعتبار الإنسان كائنا حيا ضمن محيط يزخر بالكائنات الأخرى المماثلة والمختلفة، يشاطرها الحياة في هذا الوجود ويتعامل معها فتكون له معها ردود أفعال وعلاقات تحكمها جدلية التأثير والتأثر، الفعل والانفعال، السلب والإيجاب وفي مثل هذه المسائل العامة لا يكون هناك اختلاف فيما يطرح وما يثار فالمشكلات تتسّم بالعموم.

من هذا المنظور تكاد تكون المعضلات والاستفهامات البشرية واحدة لكن كيفية معالجتها هي التي تتمايز فيها فلسفة عن أخرى، وهي التي يبدو فيها تباين استدلال مذهب فلسفي عن مذهب آخر. وقد عزا بعضهم هذا التباين إلى نسبية العقل في المكان والزمان وإلى عوامل ظرفية تمس بشكل عام الحضارة، التاريخ، المحيط الاجتماعي والمادي، التراث الثقافي والروحي وهي في النهاية معا وبتفاعلها مع عوامل وعناصر أخرى تطبع بطابعها الخاص والمميز هذه الفلسفة أو تلك، ويكون هذا ما يكرّس الفرق بين اتجاه فلسفي أو مذهب عن آخر أو حركة، مدرسة، نزعة فلسفية عن سواها في المبادئ والأسس، التصورات والطروحات، النتائج والآثار.

تحتل الفلسفة الأمريكية -على الرغم من حداثة تجربتها مقارنة بالفلسفات الأوربية الأخرى- حيّزًا هامًا ومكانة متميّزة في الفكر الفلسفي العالمي ما فتئت تتعاظم قوّة وتزداد انتشارا بفعل طروحاتها المتميزة وكذلك بفعل الدور القوّي والمهيمن الذي تمارسه الولايات المتحدة الأمريكية في جميع الميادين ما جعل أمريكا، رائدة الحضارة ما يزيد على قرن من الزمان بعد ظهورها أكبر دولة في العالم والقوة العظمى فيه لاسيما بعد تدهور وتحلل الاتحاد السوفياتي. القوة المنافسة سياسيا وإيديولوجيا والتي واكبت نمو وتطوّر الولايات المتحدة مما جعلها أحد الطرفين في معادلة الصراع الكوني والحرب الباردة.

فأمريكا اليوم تتصدر قوائم الدول إنتاجا واستهلاكا، إبداعا واختراعا، استيرادا وتصديرا، استثمارا وتنمية ونادرا ما نجدها تحتل مرتبة ثانوية – خاصة إذا تعلق الأمر بثروة من ثروات الطبيعة- وأما ما يمس الفعل البشري وما تطاله يد الإنسان من ثقافة وفن وتكنولوجيا فمصدر الصدارة فيه يكون غالبا أمريكيا. وإذا كان الدور الأمريكي قد مارس ويمارس هيمنة وتأثيرا عالميا متناميا في جميع الأصعدة وخصوصا في المسائل السياسية والاقتصادية.

لقد أضحت "الأمركة"[1] *américanisation* نموذجا للديمقراطية الليبرالية وللسياسات الإصلاحية التي تصدر وتفرض على مناطق كثيرة- على الرغم مما تقابله من مقاومة - في العالم من آسيا والشرق الأوسط الكبير إلى إفريقيا وأمريكا الجنوبية مرورا بالبلقان وأوربا الشرقية. أمريكا أيضا، نموذج للثقافة العالمية التي تعاونت التطبيقات التكنولوجية المتسارعة ووسائل الإعلام والاتصال الحديثة والصناعات المتطوّرة والدقيقة، لاسيما في ميادين السينما والسمعي البصري التي تستحوذ فيها أمريكا على حصة الأسد، على الترويج لها ومحاولة فرضها نموذجا عولميا لثقافة كونية تكون بديلا لثقافة تعدد الهوّيات أو إن شئنا فهي تطرح نموذجا واحديا لتعدد ثقافي بمعنى النموذج المعياريstandard الذي تذوب فيه الهوّيات الثقافية.

من البديهي القول، أن تُمثّل الفلسفة داخل هذا النموذج الثقافي الأمريكي بعدًا له دلالته وأهميته التي تستوجب منا التوقف والتأمل في الدور المنوط به مليا. لكن على الرغم من كل هذه الأهمية للفلسفة الأمريكية وعلى الإمكانيات التي تتيحها لنا في التعرف والإطلاع على نموذج فكري مختلف وعلى آليات استدلاله وتفكيره وما يشتمل عليه من مضامين وطروحات فكرية تجعلنا على معرفة بما يتضمنه هذا الفكر من صلات بين الأجيال والثقافات المحلية، في علاقة المثقف بالسلطة وكيفية ممارسة الفلسفة لوظيفة أولية أو ثانوية في مجتمع فسيفسائي تكثر فيه الأعراق والعقائد ومجتمع صناعي أو ربما ما بعد صناعي بالأساس قوانينه بُنيت على اتفاقية العقول وعلى احترام حقوق الإنسان وعلى التسامح الديني والثقافي. أو بكلمة موجزة فيما أفرزته خطابات الأنوار، الحداثة وما بعد الحداثة من سجال وجدال تمتد أطرافه إلى أبسط مناحي الحياة.

ومما يعزز قناعتنا بهذا المسعى كون الفلسفة الأمريكية بصورة عامة لم تحظ بكبير الاعتناء والمزيد من الاهتمام الذي لقيته مثلا الفلسفات الأوربية فالبحوث والدراسات الفلسفية الأكاديمية وأيضا الكتب والمؤلفات ذات الطابع الفلسفي غالبا ما تلتفت إلى فلسفات أوربا ومذاهبها وشخصياتها لكن قليلا ما يكون اهتمام الباحثين بالشخصيات الفلسفية الأمريكية أو المذاهب الممثلة للفلسفة في أمريكا بل إن الاهتمام بها إن وجد ينحصر في الفلسفة البراغماتية وكأنها هي كل الفلسفة الأمريكية ولئن كان هذا الأمر صحيح نسبيا إلا أن الفلسفة في أمريكا لا تنحصر فقط في البراغماتية، بل تتنوع بتيارات أثبتت وجودها الفلسفي الفاعل

---

(1) يشير جون ديوي إلى هذه القضية في كتابه "الفردية قديما وحديثا"(1929م.)ضمن سياق توازن المادي والروحي في الحضارة الأمريكية متناولا بالحديث قول النقاد والشراح في أن الأمركة هي في طريقها إلى العالمية، ذلك أن رموز الأمركة التي تغزو العالم هي إذن، الاهتمام بالكمية، والتصنيع الآلي والقياس، وإذا كان لهذه الرموز محاسن في تحسين المعيشة وتحقيق بعض السعادة للإنسان إلا أنها لا تخلو من المساوئ التي غزت العقل والشخصية معا بحسب ديوي دائما.
- أنظر: جون ديوي، الفردية قديما وحديثا، ترجمة خيري حمادي، منشورات مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، 1979م.، الصفحة 24 وما بعدها والصفحة 116 وما بعدها.

على خارطة الفلسفة الأمريكية وليس أدّل على ذلك من تعاصر المذاهب الفلسفية الكثيرة للنزعة البراغماتية ومنها: الواقعيةRealism والواقعية الجديدة New Realism المثالية الجديدة New Idealism، الفلسفة التحليلية Analytic Philosophy، الوضعيةالمنطقية Logical Positivism أو التجريبية المنطقية Logical Empiricism وما إليها من تيارات فكرية.

لسنا نرمي من هذا إلى تبيّن دور الفلسفة الأمريكية كشكل خاص للفلسفة بوجه عام أو لدور الفلسفة في أمريكا بوصفها عنصرًا من عناصر الثقافة البشرية ورافدًا أساسيًا من روافدها بقدر ما إن هدفنا يتمحور في محاولة التماس هذا الدور للفلسفة في تشكّيل معالم الحضارة وإبراز نصيبها من بناء مدنية توصف اليوم بأنها من أكبر الحضارات والمدنيات التي شهدتها الإنسانية قاطبة. مع هذا كله يظل هذا النموذج الجدير بالاحترام بعيدا عن اهتمامنا أو لا يُشكّل أولوية في تعاملنا مع أنماط فكرية وفلسفية عرفت رواجًا و انتشارا كبيرين إلى حد الاجترار في أحيان كثيرة. فقد يكون لهذا الأمر دواعي وأسباب تلعب فيها الجغرافيا والتاريخ دورًا رئيسيًا، كون منبت هذه الفلسفة ومنبعها بعيدين عنا من الناحية الزمانية ومن الناحية المكانية كذلك. فبحكم البعد الجغرافي وبحكم حداثة التجربة الفلسفية نسبيا في هذا البلد مقارنة مع ما عرفته أوربا يبقى أهم سبب يجعل الاهتمام عربيًا بالفلسفة الأمريكية يقّل بل وينعدم في أحيان متباينة. وقد يشهد اهتماما متزايدا في المدى المتوسط بما بدأ يلوح في أفق الفكر العربي الحالي من اعتناء وتفتّح على التجربة الفلسفية المعاصرة المتنوعة والمتفتحة على نماذج تخطّت حاجز التنميط الكلاسيكي الأوربي وأبرزت إمكانيات شبيهة أو تفوق الفكر الفلسفي الغربي. ونحن نرى أن السنوات المقبلة ستعرف التفاتة متزايدة نحو الفكر الفلسفي الأنغلو-ساكسوني عامة والأمريكي منه خاصة لا سيما وأن وسائل الاتصال الحديثة والمتطوّرة من قبيل شبكة الإنترنت والمكتبات الافتراضية والمجلات الإلكترونية وكذا الوسائل التكنولوجية المتطورة المطبقة في التعليم عن بعد، ستمكّن من تقريب فجوات البعد الجغرافي وتتيح إمكانيات الإطلاّع على المنتجات الثقافية الآنية.

في هذا السياق تعد فلسفة ريتشارد رورتي نموذجا للفلسفة الأمريكية الحالية وهي تعرف اهتماما متزايدا ليس في أقسام الفلسفة فحسب بل في أقسام الأدب المقارن واللغات والتاريخ واللغة والعلوم السياسية وغيرها من أقسام الإنسانيات ومنذ سنة 1985م.، تقدم العشرات إن لم نقل المئات من الدراسات الأكاديمية من مختلف المستويات في الجامعات الأمريكية وغير الأمريكية. لكن للأسف فإن هذا الاهتمام لا ينطبق على عالمنا العربي الذي يظل اعتناؤه بالفلسفة الأمريكية ضعيف بشكل عام مقارنة مع ما يجري و يحضّر وينجز من دراسات وبحوث ومناقشات ومؤتمرات فلسفية في أمريكا اللاتينية وفي آسيا على الأقل. ذلك أن

الفيلسوف ريتشارد رورتي لا يزال مجهول نسبيا[1] بالنسبة لدارسي الفلسفة وطلابها في الوطن العربي وبدرجة أكثر في الجزائر، فضلا عن الشغوفين بالبحث الفلسفي ومحبّي الإطلاع على المجالات الفلسفية وما تجود به قرائح المُفكرين من نقد وتنظير وتحليل والمثابرين المتطلّعين إلى الجديد في عالم الفكر ومتتبّعي النظريات الحديثة في ميادين المعرفة البشرية عامة ولا سيما في جانبها الإنساني.

على الرغم من سعينا الدؤوب والمكثف، الممتد على مدى تجاوز الخمس سنوات لاستجلاء أثر بحوث أكاديمية قدمت حول فلسفة رورتي في جامعات عربية لنيل شهادات جامعية عليا في مجال الدراسات الفلسفية، فإننا لم نعثر على دراسات سابقة أو جارية حملت عناوين فيها إشارات إلى فلسفة رورتي أو تمّ فيها تداول اسمه ضمن المباحث والمحاور التي تناولتها عدا بعض الكتابات التي تضمنت في ثناياها إشارات مقتضبة إلى رورتي و البراغماتية الجديدة عموما. وهي في أغلب الأحيان لا تتعدّى فصلا من كتاب أو مقالا مصغرا في مجلة ولم تندرج ضمن إطار دراسات أكاديمية جامعية. لكن مع هذا لا نريد المجازفة بالحكم وإطلاق العنان لأنفسنا لإضفاء صبغة الكلية على حكم قد تكذّبه قضية جزئية- وفق منطق كارل بوبر- إذا ما ظهرت دراسة جامعية تجعل من رورتي موضوعها المركزي وهو أمر وارد لاسيما بعد تزايد الاهتمام بالفلسفة الأمريكية عامة في ظل مناخ دولي شجّع على ذلك عقب أحداث سبتمبر 2001م. كما أننا لا ندعي القيام باستقراء كلي وهو أمر يبدو متعذرا إن لم يكن مستحيلا من باب الموضوعية العلمية.

في الواقع، لقد تأتينا إلى رورتي عن طريق أستاذه جون ديوي[1] الذي يفتخر ويفاخر رروتي بأنه من أحد أهم تلامذته ولذلك فإنني لا أرى أن هذا العمل مقطوع الصلة بخلفيات وأسس وروابط مباشرة وغير مباشرة بل عن له جذور ممتدة في فلسفة ديوي بالدرجة الأولى وبفلسفات أخرى سنتبيّنها في متن العمل.

---

(1) حسب إطلاعنا من خلال بحثنا المباشر واحتكاكنا واتصالنا ببعض الباحثين والأساتذة بخصوص الأبحاث الأكاديمية والرسائل الجامعية في مجال الفلسفة، الذي تم لنا في بعض الجامعات العربية تونس ومصر والمغرب وسوريا، فقد تبين لنا أن اسم ريتشارد رورتي يظل غائبا أو يكاد مقارنة مع فلاسفة معاصرين نالوا حظا أوفر من الدراسة والبحث، وما يعزّز قناعتنا في هذا الحكم أن كتبه لم يحظ واحد منها بترجمة إلى اللغة العربية وهو ما يشكل استثناء إذا ما عرفنا أن بعض كتبه نقلت إلى أزيد من اثنين وعشرين لغة كما حدث ذلك مع كتابه *Contingency, Irony and Solidarity*. فقد عرفت بلدان أوربية عديدة منذ أوائل التسعينيات حركة ترجمة نشيطة نقلت من خلالها مؤلفات رورتي إلى لغات أوربية وآسيوية عديدة وبخاصة الفرنسية، الألمانية، الإيطالية، البولندية..الصينية واليابانية إلخ. و مما زاد من انتشار أفكاره هو اقتراب الفيلسوف المكثف من القارة الأوربية في حضوره لملتقياتها ولتقديم محاضرات بالعديد من جامعاتها ومدنها وتفاعله مع مثقفيها وفلاسفتها كـ دريدا، إيكو، وهو معروف بانفتاحه على الفلسفة القارية عكس أقرانه من الفلاسفة الأمريكيين. وقد تكون الزيارة التي قام بها رورتي إلى لبنان في أفريل 2004م. بداية لاهتمام فعلي بفلسفة رورتي كما بدأ يتجلى ذلك مع ناصيف نصار وعلي حرب وفتحي المسكيني وغيرهم من الكتّاب العرب الذين دشنوا سلسلة كتابات في شكل تحليل ونقد لفلسفة رورتي أو في شكل مقارنات مع فلسفات أخرى.

(2) وهو ما يجسده عملنا في شكل أطروحة ماجستير حول فلسفة الخبرة عند جون ديوي.

لهذه الأسباب التي أجملنا و أوجزنا بعضا منها، كان اختيارنا لشخصية ريتشارد رورتي كموضوع لبحث أكاديمي نتناول من خلاله موضوع الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي. وما زاد من انجذابنا نحو الموضوع هو ما يطبعه الجدل القائم ليس فقط فيما يتعلق بمسألة الحداثة وما بعد الحداثة ولكن حول شخصية رورتي ذاتها من خلال أعمالها التي أثارت كثير من ردود الفعل والانتقادات والاتهامات على أكثر من ميدان نظريا وتطبيقيا. يضاف إلى هذا كله، أن النقاش حول الحداثة وما بعد الحداثة وما خلفه من تخندق هؤلاء وأولئك في حصون توحي بفريقين متحاربين، وكأننا نشاهد معارك لم يقل فيها كل واحد من الفريقين كلمته الأخيرة. وخاصة وأن رورتي يعتبر من الفلاسفة الأحياء ولا يزال نشطًا[1] بحضوره الملتقيات الفلسفية هنا وهناك كما أن إنتاجه الفكري لم يتوقف وإن قلّ.

إذن، هناك تأرجح للطروحات الفكرية بشأن ملامح ودلالات الحداثة وما بعد الحداثة بين تناقضات صارخة وتماثلات متناظرة، بين تقسيمات ثقافية وأخرى تاريخية، بين علامات التقدم والنمو وأخرى للتخلف والرجعية، بين تصانيف عرقية وحضارية وأخرى جغرافية إقليمية، بين تأويلات دينية عقدية وأخرى فكرية إيديولوجية. وسط هذا الزخم من الدعاوى والآراء يكون من الصعب على الباحث أن يستخلص موقفا موضوعيا بعيدا عن الرأي الذاتي والحكم القيمي. ويتساءل أين الحقيقة- إن وجدت- ضمن التصانيف الفكرية المُقدمَة ؟ وتبعا للدلالات والآراء وردود الفعل من هؤلاء وأولئك يصنف الفلاسفة والمفكرون وغالبا ما نقرأ بأن هذا الفيلسوف حداثي والآخر ما بعد حداثي وهذا مفكر الحداثة وآخر يعتبر من رواد ما بعد الحداثة بينما نجد أوصافا أخرى تذهب إلى اعتبار هذا المثقف مناهض للحداثة وذاك الفيلسوف معادي لما بعد الحداثة.

وفي هذا السياق يقدم لنا رورتي تصنيفا للمثقفين المعاصرين يقسمهم فيه إلى حداثيّن وما بعد حداثيّن وقد انتشر بكثرة مثل هذا التصنيف في الفترة الأخيرة من القرن العشرين ليحل محل تصانيف كانت ولا تزال متداولة في الفلسفة تأخذ بعين الاعتبار قيم أخلاقية، اقتصادية أو فنية معايير في تصانيفها« في هذه الأيام [يقول رورتي] ينقسم المثقفون إلى أولئك الذين يعتقدون بأن شيئا جديدا وهاما قد حدث يصطلح عليه بـ "ما بعد الحديث" *the postmodern* وأولئك، الذين هم على شاكلة هابرماس، يعتقدون بأننا لا زلنا بعيدين عن إنجاز المهام التي تركتها لنا التنوير *the Enlightnement* »[2]

---

(1) هذا ما يمكن أن نلمحه في حضوره لليوم العالمي للفلسفة التي انتظمت بالـ شيلي يوم 24 نوفمبر 2005م. لمناقشة قضايا فلسفية متنوعة بمعية فلاسفة وباحثين آخرين من بينهم هابرماس، آبل، تودوروف وآخرين.

(2) Richard Rorty, Philosophy and social hope, (New York, Penguin Books) first published, 1999, p.4.

إذن، نحن أمام موقف يدفعنا إلى التساؤل عن التصنيف ذاته ليس فقط في مجال العلم ولكن أيضا في مجال الفلسفة وتاريخ الأفكار. هل يعني هذا أو يشير إلى أن العقل البشري محكوم بفكرة التصنيف إلى الحد الذي نسلّم معه بأن التصنيف يشكّل مبدءا من مبادئ العقل ؟ أم أنه آلية من آليات التفكير ؟ لماذا نصنّف طروحات الفيلسوف وكيف نصنّفها ؟ ما هي معايير هذا التصنيف ؟ ما هي الخلفيات الفكرية في حكمنا على هذا الفيلسوف بأنه حداثي والآخر ما بعد حداثي ؟ هل تصبح مثل هذه الأحكام التصنيفية بمثابة ملصقات تعلق على أعمال الفيلسوف وآثاره ؟ بناء على تصنيف الأفكار في مجال الفلسفة، يكون الحكم على مواقف الفيلسوف واتجاهاته بما يمثله جهازه المفاهيمي من تصورات منسجمة لمختلف الظواهر الذاتية والموضوعية، الداخلية والخارجية، المادية والروحية التي يريد تفسيرها ومعالجتها.

التصنيف في حد ذاته كفكرة إجرائية منهجية تتخذ كخطوة لتسهيل البحث والدراسة وهو متبع في مناهج العلوم المختلفة بل عدّه بعضهم وسيلة وغاية من حيث أن العلم غايته التصنيف، فالعلوم في غالبيتها تنتهج التصنيف كأداة لتفكيك الظاهرة المدروسة وتحليلها ووضعها في خانات أو فئات تمكن الباحث من ملاحظتها ومتابعة تفاصيلها بيسر وتتيح له إمكانية المقارنة بما يحقّق له التثبت من فرضياته. فكرة التصنيف في العلم هذه، أكّد عليها كثير من فلاسفة العلم واعتبروها ضرورية وأساسية بالنسبة للبحث العلمي. لقد أشار فيلسوف العلم الأمريكي أ. نيغل E. Nagel« إلى أن العلوم [ما هي في الحقيقة] إلا الحس المشترك [أو الذوق الفطري] ولكن فقط في صورة مُنظمة مُصنفة»[1] Sciences are simply organized or classified common sense كما أبرز أحد المهتمين بفلسفة العلم في أمريكا وهو ك. بيرسون K. Pearson قيمة العلم عندما حدّد وظيفة العلم في كتابه:Grammer of Science بأنها « تصنيف الوقائع، والتعرف على ما بينها من تتابع، والكشف عن دلالتها النسبية»[2] The classification of facts, the recognition of their sequence and relative significance of science. بالطبع، لقد أنكر البعض أن يختزل العلم في التصنيف ويكون هو غاية البحث العلمي فحسب فما التصنيف إلا وسيلة للتفسير وتبقى أغراض العلم كامنة في التشخيص الدقيق للظواهر والتنبؤ بها.

ليس غرضنا هنا التركيز على عملية التصنيف كفكرة منتهجة في هذا المضمار أو ذاك بقدر ما يهمنا فكرة تصنيف الفلاسفة ووضع علامات marques ou étiquettes لفكرهم كظاهرة عايشتها الفلسفة في تاريخها الطويل واستمرت في التداول من القديم حتى اليوم. ليست مسألة التصنيف هي نوع من الفهرسة، يحاول فيها الباحث ترتيب مباحث كتاب ضمن علم أو فرع

---

(1) د. زكريا ابراهيم، مشكلة الفلسفة(سلسلة مشكلات فلسفية 4)، مكتبة مصر، د. ت.، ص.96.
(2) المرجع نفسه، ص.97.

معرفي وهي ليست نوعا من تقسيم للعلوم ضمن شكل تصاعدي أو تنازلي (هرم أو سُلّم) وإنما هي من قبيل وضع خانات معيارية يدرج فيها هذا الفيلسوف أو ذاك. هذه الخانات كثيرة في مسار الفكر الفلسفي وتصوّرها يكون على معايير: التقدم والتخلف، القديم والحديث، الفلسفي واللا فلسفي، الواعي واللاواعي، الرجعي والتحرري، الحداثي وما بعد الحداثي.

يتأرجح المفكرون والناقدون في تصنيف أعمال ومؤلفات الفيلسوف الأمريكي ريتشارد رورتي فمنهم من ينظر إليها على أنها حداثية ومنهم من يُعدّها ما بعد حداثية، وهي في أعين البعض تصب في خانة الطروحات المنتسبة إلى الحداثة بينما هي في أعين غيرهم تندرج ضمن آفاق ما بعد الحداثة فـ أوجين غودهيرت Eugene Goodheart على سبيل المثال يعتبر فلسفته تعبيرا ما بعد حداثيا للبيرالية[1] أو إن ما تتميز به فلسفة رورتي هي تلك الصبغة ما بعد حداثية التي طبعت بها الليبيرالية فإن كان هناك فلاسفة ليبراليون معاصرون مرموقين أمثال جون راولس غير أنهم لا يوصفون مثلما هو الحال مع رورتي بأنهم ما بعد حداثيّين بالمعنى الإيديولوجي. كل واحد من الطرفين يسعى جاهدا لتأكيد وجهة نظره وتثبيت موقفه بالسند المنهجي والمعرفي الذي يجعل موقف الطرف الآخر متهافتا.

يقول رورتي في أحد نصوصه التي يقّر فيها بتحفظ بما بعد حداثته مُعبّرا عن موقف من الفلسفة وما يمكن أن تلعبه من دور بالنسبة للثقافة عموما حيث نقرأ:« أشعر بعجزي التام عن اكتشاف نوع الموج العاتي المفاجئ الذي أعلن عنه ليوطار وآخرون حينما أصبحنا ما بعد حداثيّين(وهو مصطلح[ما بعد الحداثة]و يبدو لي أن لا فائدة كبيرة من ورائه).»[2] لكن ومع هذا التقهقر واتخاذ مسافة معينة- نسبيا- في التعامل مع مصطلح ما بعد الحداثة وفي محاولة التملص من الاتصّاف بما بعد الحداثة إلا أن هذا لا يمنعنا من الوقوف على استخدامات لنفس المصطلح من طرف رورتي وذلك حينما يعود إلى جان فرانسوا ليوطار ملتمسا من نصوصه نفس المعنى الذي أعطي لما بعد الحداثة. [3]

وفي المقابل، فإن فلسفة رورتي تتضمن إشارات واضحة ومواقف صريحة في الدفاع عن الحداثة في بعض أركانها، وهي وإن انتقدت جزءا من مكونات الحداثة كالعقلانية والكونية والتقدم، إلا أنها تتمسك بما تحقق من مكتسبات وإنجازات لا ينكر عاقل أنها ترجع إلى طروحات الحداثة وأفكارها. علاوة على ما سبق، فإن نفس الحذر يبديه الفيلسوف رورتي

---

(1) Eugene Goodheart, «The Postmodern Liberalism of Richard Rorty», in, Partisan Review, 2, 1996, Volume LXIII Number 2, p. 223.

(2) Richard Rorty, Science et solidarité, Science et solidarité: La vérité sans le pouvoir pouvoir, traduit de l'américain par J.- P. Cometti, (Combas, Editions de l'Eclat, 1990), p.11.

(3) من المفارقات التي تسجل في هذا الخصوص أن رورتي، الفيلسوف الأمريكي، يعود إلى ليوطار، فيلسوف ما بعد الحداثة الفرنسي، ليستعير منه مصطلح ما بعد ويستخدمه بنفس المعنى الضيق الذي يعطيه له هذا الأخير على الرغم من أن ليوطار هو نفسه استقاه من الثقافة الأمريكية، ذلك أن استعمالات كانت بالأساس وفي بدايتها أمريكية لا سيما في مجالي النقد الأدبي وفي الهندسة المعمارية والفنون والجماليات عموما. وقد أشرنا إلى هذا الأمر مطولا في الفصل الثالث من الباب الأول عند محاولة تحديدنا لدلالات الحداثة وما بعد الحداثة.

إزاء الحداثة وما بعد الحداثة عندما يذهب إلى القول بأن «ارتيابه إزاء ما بعد الحداثة يجعلنا ننزع إلى الارتياب أيضا بخصوص الحداثة، وبشكل أخص إزاء فرجينيا وولف والزعم بأن الطبيعة البشرية تغيرت بدءا من1910م.»[1]أي ذلك التاريخ الذي يرى فيه رورتي تحولا حاسمًا وحدثا هاما بتقدم سيرورة العلمنة التي تعد إرث الأنوار وحولها يشاطر رورتي موقف هابرماس المتمثل في علمنة الحياة العامة بوصفها الإنجاز المركزي للأنوار. ومع هذا فإن تاريخ1910م. ليس تاريخا حداثيا محضا فالبعض ينظر إليه على أنه لحظة ما بعد حداثية لأن التغيّر الذي طرأ على نظرة المثقفين إلى العلاقة الزمنية الرابطة بين الجسد والروح وتم التنازل عن تقديس الإنسان الروح لصالح الإنسان الجسد.

ضمن هذا الجدل الدائر بين المثقفين حول فلسفة رورتي ونسبتها إلى الحداثة أم إلى ما بعد الحداثة تبرز إشكاليتنا المنهجية حول حقيقة هذه الفلسفة و بالأحرى أين يمكن التماس الحقيقة الفيلسوف وفهمها على ضوء هذه الإشكالية ؟ هل من الضروري أن تتيح لنا هذه النصوص استنتاجا واحدا ينحاز إلى أحد الموقفين ألا يمكن أن نجد فيها أكثر من الموقفين المعلنين ؟ فنصوص الفيلسوف ذاتها تفتح أمامنا باب التأويل والتفسير لفرضيات متعددة وهذه النصوص تستوقفنا مرات قبل اتخاذ موقف منها.

من هنا كان التعامل معها يتطلب الحذر والتريث لأنها تصرح أحيانا بأنها ما بعد حداثية مثلما هو الحال pour répondre aux besoins des libéraux postmodernes que nous sommes.[2]. وهو كذلك يستخدم تعبيرا عن الـ" نحن" الغربي بـ الليبرالية البرجوازية ما بعد حداثية Le Libéralisme bourgeois postmoderne في مقابل ذلك نجد نصوصا أخرى يفصح فيها الفيلسوف عن أسفه من استخدام مبالغ في أو استخدام سيّء لمصطلح ما بعد الحداثة.

وهذا التعبير الأخير - في نظره- من فرط المبالغة في استخدامه حتى أضحت مساؤه أكثر من إيجابياته لدرجة أنه يحبذ استعمال اصطلاحا آخر للفلاسفة أمثال هيدغر، الذين نعتوا بأنهم ما بعد حداثيين ويسمّيهم بما بعد– نتشويين pos-nietzschéens ثم ألا تبيح هذه النصوص في مجملها على تدرج وتطور ديناميكي في الأفكار أو حتى تغيرا جذريا كما حدث مع بعض الفلاسفة الذين تحولوا من المثالية إلى البراغماتية أو من الفلسفة التحليلية إلى البراغماتية، فأمر التغيّر والتحوّل الفكري وارد جدا والفيلسوف ليس ملزما بخط فكري ستاتيكي، جامد وإنّما التزامه الكبير اتجاه الحقيقة. لقد أدرك الفلاسفة أن الحقيقة متعددة الأوجه، وأن الخطأ الكبير الذي نرتكبه في حقها عندما ننظر إليها من زاوية واحدة.

---

(1) Richard Rorty, Philosophy and social hope, p.168.

(2) Richard Rorty, Objectivisme, relativisme et vérité, traduit de l'anglais par Jean-Pierre Cometti, Paris, Presses universitaires de France, 1re édition, 1994, p. 226.

إن ما نتقدم به كأطروحة ضمن هذا العمل يتجه إلى فهم فلسفة رورتي داخل إطار يجتمع فيه الحداثي وما بعد الحداثي، ففلسفته تحمل البعدين معا، وهي تحاول الجمع بين الاثنين لتستفيد من مزايا الحداثة ومن إيجابيات ما بعد الحداثة وفي نفس الوقت تسعى إلى تجاوز السلبيات والانتقادات التي وجهت لكل منهما. وباختصار، إن فلسفة رورتي في طرحنا تموقع وتوسط بين الحداثة وما بعد الحداثة، إنها أكثر من أن تكون عملية توحيد لطرحين كل منهما يصر على التمسك بموقفه مستبعدا الآخر بينما رورتي يحاول التقريب بينهما والاستفادة من محاسنهما بل إن مقصد رورتي يبدو لنا أعمق من هذا التوجه، فهو بوعي الفيلسوف ونظره الثاقب يتطلّع إلى الوحدة في العمل الفلسفي والتي هي مطلب وضرورة كل جهد فلسفي يلتفت إلى الصفات المشتركة ولا يكترث كثيرا بما يفرّق. فعادة الفلاسفة، منذ طاليس إلى غاية اليوم، تصبو إلى تحقيق صياغات فكرية، وصفية، تفسيرية، تأويلية بأقل عدد ممكن من المبادئ وقد كان هذا المسعى ديدن رورتي حتى في الجمع بين نقاده سواء من المحافظين أو من اليساريين والذين لم يسلم من انتقاداتهم.

لقد عملنا طيلة سير البحث على اتباع منهج تحليلي نقدي، مقارن في بعض الأحيان. فأما ما تعلق بالجانب التحليلي في طريقة العمل فقد انحصر في استقراء وفحص نصوص رورتي والنصوص التي كتبت حولها بغرض الوقوف على معاني ومفاهيم فلسفة رورتي والتعمق في الخلفيات التي تتأسس عليها والارتباطات الكامنة بين تفرعاتها وإلى جانب فقد عمدنا إلى إجراء موازنات بين أفكار رورتي وطروحاته مع مثيلاتها عند فلاسفة آخرين في حالات الاتفاق والاختلاف على سواء وخاصة في المواقف التي تستدعي المقارنة لاستجلاء نقاط التشابه والتضاد. وبقدر ما كانت منهجيتنا تتعمّد التحليل كآلية للفهم والإدراك والمقارنة للتعمق والتوسع، فقد استندنا أيضا إلى النقد والنقد المضاد الذي استخدمه الفيلسوف في أكثر من مناسبة لإزالة الغموض وتوضيح الآراء الملتبسة، إيمانا منا بأن الفكر الفلسفي لدى رورتي وإن ألزمنا بأخلاقية الباحث في التقدير والتنويه لكنه لم يثننا عن الرؤية النقدية التي تلزمنا كذلك بأن نكون على قدر كبير من المسؤولية والموضوعية في الحكم والتمسك بروح التساؤل والنقد حتى لا يخلو جهدنا من المعنى والغرض. لتحقيق هذه الغايات فقد عمدنا إلى تخطيط البحث وهيكلته في ثلاثة أبواب تسبقها مقدمة وتتلوها خاتمة. وقسمنا كل باب إلى ثلاثة فصول راعينا فيها قدر مستطاعنا الانسجام والتوازن المطلوبين منهجيا.

سعينا في المقدمة إلى تقديم فكرة عامة نمهد بها لموضوع البحث ثم طرحنا إشكالية البحث والأطروحة التي نتقدم بها وكيفية معالجتها منهجيا من خلال إبراز طريقة العمل وكيفية هيكلة الموضوع أما معرفيا فمن خلال المتن المتناول في الأبواب.

الباب الأول: وضعنا له عنوانا الفلسفة الأمريكية ودلالات الحداثة وما بعد الحداثة. يمكن

اعتباره تمهيدا للدخول إلى موضوع البحث وقد قسمناه في ثلاثة فصول تدرجت في مجملها من العام إلى الخاص. الفصل الأول تطرقنا فيه إلى الفلسفة في أمريكا كتساؤل افتتحنا به النقاش بصورة عامة قبل أن نأتي إلى البراغماتية كتيار بارز في الفلسفة الأمريكية. ثم تناولنا في الفصل الثاني مسيرة رورتي الفلسفية بغية تسليط الضوء على جوانب من شخصيته ومن مسيرته الفلسفية وفق ما تستوجبه الضرورة المنهجية والمعرفية لموضوع وإشكالية البحث. وفيما يتعلق بالفصل الثالث فقد أردناه أن يكون عاما من خلال محاولة الرجوع إلى معالم الحداثة وما بعد الحداثة ودلالاتهما لغة واصطلاحا لتبين بعض نواحي الغموض أو الإشكالات المطروحة في النقاش الدائر حول قضية الحداثة وما بعد الحداثة وربط العام منها بالخاص، أي في الانتقال من طرحها بشكل عام إلى طرحها بشكل خاص عند رورتي. من هنا يمكن النظر إلى هذا الباب بوصفه بابا تمهيديا أو مدخلا لموضوع البحث.

الباب الثاني والذي عنوناه الحقيقة وتقويض الابستمولوجيا. جعلناه في ثلاثة فصول: الأول منها تناول تصور رورتي للفلسفة من دون الفلسفة أو للبراغماتية من دون منهج وللأخلاق من دون مبادئ وللعالم من دون ماهيات وجواهر وللحقيقة من دون مطابقة. ثم انتقلنا إلى الفصل الثاني وما ترتب عن نقد للإبستمولوجيا وتخلي الفلسفة تدريجيا عن المعرفة كموضوع مركزي لها لتلفت ناحية اللغة وتتبناها كموضوع أساسي إلى درجة الحديث عندها على منعرج هو المنعرج الفلسفي. هذا المنعرج لم يمر بالطبع من نقاش وما خلفه من جدل أحقيته بالاستحواذ على مباحث والارتكاس نحو أخطاء المعرفة في فترات سابقة على القرن العشرين لذا فقد ساهم هذا النقاش في انبثاق علوم اللغة والمرجعيات اللغوية وبتعبير دريدا الموجز أصبح كل شيء ينظر إليه على أنه لغة فكان تبعا لهذا أن استبدلت الإبستمولوجيا بالهيرمينوطيقا. بعدها انتقلنا إلى الفصل الثالث عندما صارت الحقيقة ليست غاية للمعرفة وإنما تابعة لفكرة الخطاب والتأويل والمنطوق والاستعمال الجيد والمفيد. يحق لنا أن نعتبر هذا الباب خلفية نظرية للفلسفة الرورتية أو أرضية فكرية.

أما الباب الثالث فكان عنوانه: الليبرالية والنيو - ليبرالية. وقد جاء على غرار الأبواب السابقة في ثلاثة فصول. خصصنا الفصل الأول للحديث عن الليبرالية ومعضلة العدل بما في ذلك النقاش الكبير الذي تكرس حول أطروحة راولس نظرية في العدل وأيضا من خلال موقف رورتي في فكرته عن العدل بوصفه إخلاصا. وفي الفصل الثاني ناقشنا بعض من القضايا المطروحة في الفكر الليبرالي الجديد من زاوية براغماتية مثل: فكرة البناء الاجتماعي وصراع الفرد والجماعة وهي من أهم إشكاليات الفكر السياسي والاجتماعي لدى الليبراليين أما في الفصل الثالث فقد أردناه أن يكون منظورا يوتوبيا أبرزنا فيه بعض التصورات المقدمة من طرف رورتي ذات صلة باليوتوبيا الليبرالية لا سيما ما اتصل منها بمفهوم الـ" نحن"

و صورة الآخر. يعد هذا الباب تطبيقا للأفكار التي اعتبرناها خلفية نظرية في البـــاب الثـــاني وهي هنا في الجوانب السياسية، الاجتماعية والأخلاقية تشكل مسعى تطبيقيا. فالأفكار ليســـت من دون آثار ولا سيما عند البراغماتيين.

وقد أنهينا عملنا– ككل الأعمال- بخاتمة حاولنا فيها أن نقف على أهـــم النتـــائج الجـــديرة بالذكر والتي استخلصناها من مجمل ما تطرقنا إليه في البحث.

من دون شك، أن البحث العلمي في أي ميدان كان جهد مضني وهو في الميدان الفلسفي أشد ضناء والمقبل عليه ينبغي أن يوفر لنفسه قدرا معلوما من الصبر والتضحية لتحقيق ما يربو إليه. وعليه فإننا لا نخال أن عملنا سوف يشذّ عن قاعدة البحوث العملية الأخرى التي يصادف فيها أصحابها صعوبات تعتبر في مراحل من البحث بمثابة تحديات يجب على الباحث تحديها. ولعل من أبرز ما واجهناه من صعوبات في بحثنا هذا هو اتساع الموضوع وعمومه الشيء الذي يجعل الباحث يجازف باختيار أهم القضايا التي ستناولها ويدرسها وموضوع الحداثة متشعب وغزير فما بالك إذا أضيف إليه موضوع ما بعد الحداثة وخاصة عند فيلسوف لم يتوقف عن الكتابة. إضافة إلى اتساع الموضوع وتشعّبه فإن المصادر والمراجع المعتمدة في البحث جلها باللغتين الأجنبيتين الإنكليزية والفرنسية يوظفها الباحث في موضوع يحرر باللغة العربية وهو ما يستدعي جهدا مضاعفا للقراءة والترجمة وما يتبع ذلك من صعوبة في إيجاد المصطلح المناسب وفهم جيد للنص قبل نقله أو تلخيصه. ومن جملة نصوص رورتي التي اعتمدناها لم نعثر إلا على نص وحيد باللغة العربية وهو مقاله المعنون"حول التراكيب البنائية الهزيلة، والتحليلات المهنية وثقافة التراث"، والمنشور ضمن كتاب: تاريخ الفلسفة في أمريكا خلال 200 عام، الذي أعدّه بيتر كاز ونقله إلى العربية حسني نصار وراجعه د. مراد وهبة وما عدا هذا فكل المصادر من كتب ومقالات وحوارات إنما كانت باللغتين الأجنبيتين تماما مثلما أن المراجع باللغة العربية والتي تناولت فلسفة رورتي بالعرض والدرس لم تتعد في أحسن الأحوال العشرة ومنها كتاب نصيف نصار نصيف نصار، باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل، وكذلك كتاب محمد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات: فصول منتزعة من الفكر الغربي المعاصر الذي خصص فيه أربع وثلاثين صفحة للحديث عن براغماتية رورتي كما نجد أيضا أفكارا مبثوثة عن رورتي تضمنتها بعض كتب علي حرب مثل كتابه حديث النهايات أو أصنام النظرية وأطياف الحرية وهي في مجملها إشارت مقتضبة لأفكار رورتي وليست دراسة متعمقة ومن المقالات نذكر مقال عبد المنعم البري:"نهاية الفلسفة النسقية"، المنشور بمجلة فكر ونقد وهو عبارة عن عرض لوجهة نظر ريتشارد رورتي استخلصه صاحب المقال من كتاب رورتي الفلسفة ومرآة الطبيعة بشكل خاص. وقد تتضمن بعض المراجع الفلسفية باللغة العربية التي صدرت ابتداء من سنة 2000م. بعض الإحالات إلى

فلسفة رورتي ولكنها تظل مع ذلك إشارات مقتضبة لا تفي بغرض التحليل والتعمق على ما فيها من إيجابيات السبق والانفتاح وجب التنويه بها. وفي الحقيقة، فإن عدم حضور رورتي كنص فلسفي وكفيلسوف في المحاولات العربية مرده–في اعتقادنا-إلى غياب دراسات أكاديمية سابقة كان بالإمكان أن تكون عونا مساعدا لنا في عملنا وإن إطلالة سريعة على سجلات البحوث المحتوية للمواضيع المتناولة والمقترحة في بحوث دراسات ما بعد التدرج لأقسام الفلسفة في الجزائر– على الأقل- وأعتقد أن الأمر يكاد يكون هو نفسه في بقية أقسام الفلسفة في الوطن العربي(لا سيما في بلدين كـــ مصر وتونس لهما تقاليد عريقة وتجربة طويلة في مجال البحوث والدراسات الفلسفية ما يفوق بقية الأقطار الأخرى)تبرز بجلاء صحة ما ذهبنا إليه في وصفنا لعدم الاهتمام بالفلسفة الأمريكية، الشيء الذي نرى فيه نقصا ينبغي أن يتم تداركه وفراغا يجب شغله من أجل تنوع البحث الفلسفي وتفاعله بطرح الأفكار المختلفة ومقاربتها وموازنتها بما يتيح بعث حوار وجدل فلسفي يثري الساحة الفلسفية العربية ويجعلها على اتصال وثيق بمختلف القضايا والمواضيع التي تثار على مسرح الفكر الفلسفي العالمي.

فاليوم، يعيش العالم العربي مشكلات جمـــة يطبعهـــا الوضـــع السياســـي والاقتصـــادي-الاجتماعي بسمته المتأزمة البارزة وليس بأقل منها حدة الجانب الثقافي ويتطلـــب حلهـــا بـــذل المزيد من الجهود للخروج من الأزمات المتعددة وبناء مجتمعـــات حديثـــة تســـودها الحريـــة والديمقراطية في هياكلها وتنظيماتها، مجتمعات تلعب فيها المعرفة والكفـــاءة العلميـــة الـــدور الحاسم في دواليبها وأطرها والفعالية والصلاحية الجانب الأهم في تسيير شؤونها الاقتصـــادية والتربوية. هذه الشعارات أو بالأصح الأهداف الجميلة التي يحلو لكل نظام مهما كـــان شـــكله أو لونه السياسي أن يفاخر بها ويسخرها لصالح سلطته أو مجتمعه إنما يقع على عاتق المثقف العربي الجزء الكبير من المسؤولية في سبيل الوصول إلى تحقيق هذه الغايـــات وتجســـيدها. ومن المفروض أن تساهم الفلسفة، من هذه الزاوية وبسؤالاتها الجريئة وآلياتها التحليلية النقدية وبروح طروحاتها المسؤولة، بإيجاب في سبيل تحقيق آمال الشعوب فـــي الحريّـــة والرقـــيّ والسعادة.

إن النخبة من المثقفين العرب بفلاسفتهم والمشتغلين بالفلســـفة، بحكـــم فكـــرهم التنـــويري والحداثي وبحكم احتكاكهم بزملائهم في الدول المتقدمة والحداثية ووعـــيهم بحركيـــة العولمـــة والتكتلات الإقليمية والجهوية ومن منطلق تبصرهم العميق بآفاق ما بعد الحداثـــة ورهاناتهـــا، فإنهم مطالبون اليوم بالسعي إلى لعب دور تاريخي وطلائعي لصالح مستقبل أبنـــاء المنطقـــة العربية، مستقبل آمن ومزدهر. لذا فإن أملنا من هذا البحث أن يحقق نزرا ضئيلا مـــن جملـــة الأهداف التي نرجو الوصول إليها فلسفيا قبل كل شيء وأن يُشكّل بداية وليس خاتمة للبحـــث وحلقة في سلسلة تيار واسع من الفلسفة المعاصرة، يصنع الحدث اليوم في بداية الألفية الثالثة.

الباب الأول:

البراغماتية الجديدة وتكوّن المشروع الفلسفي لـ رورتي.

الفصل الأول:

الفلسفة والبراغماتية الجديدة

أولا:

- **الفلسفة في أمريكا:**

1- هل هناك فلسفة أمريكية ؟

ثانيا:

- **فلسفة العالم الجديد:**

1- بين الوافد والمحلي.

2- لا ثقافة من دون فلسفة.

ثالثا:

- **الفلسفة البراغماتية:**

1- البراغماتية الكلاسيكية.

2- البراغماتية الجديدة.

رابعا:

- **رورتي والبرغماتية الجديدة**

1- مسار البراغماتي.

2- الفيلسوف الجديد.

أولا: الفلسفة في أمريكا:

قد يكون من الصعب رسم لوحة للفلسفة في أمريكا اليوم وتزداد هذه الصعوبة أكثر إذا ما أخذنا بعين الاعتبار الجانبين التاريخي والجغرافي للولايات المتحدة الأمريكية. والفلسفة كبقية العناصر المكونة للثقافة البشرية ليست بمعزل عن هذين العاملين الأساسيين في تبلور الأفكار وانتشارها وفي قيام المدارس والمذاهب الفلسفية وظهورها واختفائها. هذا الأمر ينطبق بشكل كبير على الفلسفة في أمريكا خصوصا إذا ما لاحظنا توزع أقسام الفلسفة في الجامعات الأمريكية وهجرة الباحثين إليها وتشجيع تواجد أتباع لمناهج ومدارس فلسفية بعينها يضاف إلى هذا كله تحول المواضيع الفلسفية في كل فترة وانتقالها وتأرجحها بين نظرية المعرفة، فلسفة اللغة، الميتافيزيقا الفلسفة الاجتماعية والسياسية أو فلسفة الفن وغير ذلك من الإشكالات والمواضيع التي تكون أولية وتحتل مركز الصدارة في قائمة البحوث الفلسفية.

وإذا كانت صورة الفلسفة في أمريكا ليست واضحة بما فيه الكفاية على الأقل في بعض معالمها لا سيما في نشأتها وتطوراتها إلا أن رورتي يتفاءل بمستقبل الفلسفة الأمريكية وبقدرتها على تجاوز نواحي الغموض التي صاحبتها في نهاية القرن العشرين أي خلال فترة الثلاثين سنة الأخيرة، بحيث يمكنها أن ترسم صورة واضحة عن نفسها.[1] هذه الصورة نجد لها نموذجا يكاد يكون محل اتفاق بين الباحثين الأمريكيين قبل غيرهم ويمكننا أن نستشف بعضا من تفاؤل رورتي بخصوص الفلسفة في أمريكا في موقف جورج سانتيانا الذي قدم صورة للفلسفة في أمريكا من خلال تقسيمه لها إلى مرحلتين يوافقه عليه ريتشارد رورتي على الرغم من اعتراضه على ملاحظات أخرى كان قد أبداها سانتيانا بخصوص الفلسفة الأمريكية، ونقرأ في نص رورتي أن الفترتين هما:

« الفترة الأولى: بين الحربين العالميتين، وقد تميزت بظهور القيادات الملهمة، والأخلاقية، وهي الفترة البطولية التي انطلقت فيها النظرية البراجماتية على يد «ديوي» والتي لعبت الفلسفة خلالها، دورا بارزا، في حياة البلاد، واستحوذت على إعجاب سانتيانا.

والفترة الثانية: تتناول المدة التالية للحرب العالمية الثانية، والتي تميزت بالاحتراف المهني، بينما تخلى الفلاسفة عن هذا الدور، من تلقاء أنفسهم وباختيارهم.» [2] في هذه القراءة الرورتية

---

(1) Richard Rorty, Conséquences du pragmatisme: Essais: 1972-1980, traduit de l'anglais par Jean-Pierre Cometti, Éditions du Seuil, Paris, 1993, p.p. 380.381.

(2) ريتشارد رورتي، « حول التراكيب البنائية الهزيلة، والتحليلات المهنية وثقافة التراث» ضمن، تاريخ الفلسفة في أمريكا خلال 200 عام، إعداد، بيتر كاز، ترجمة، حسني نصار، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، [د. ت.]، ص.447.

لتقسيم سانتيانا نلحظ جملة من السمات التي طبعت الفلسفة في أمريكا والتي يمكن تحديدها فيما يأتي:

- في المرحلة الأولى كانت الفلسفة ذات بعد جماهيري بمعنى تغلغلها في أوساط الجمهور وهناك تفاعل بين رواد الفلسفة في القرنين الثامن عشر و التاسع عشر مع بقية أفراد المجتمع والفجوة إن وجدت فهي ضيّقة والدليل على ذلك أن منشأ البراغماتية كان من رحم النادي الميتافيزيقي الذي ضم بين صفوفه أفرادا من المجتمع مختلفي التخصصات والاهتمامات. أما في المرحلة الثانية فقد ابتعدت الفلسفة عن الناس وانزوت في عزلة عنهم فاتسعت الفجوة. والدليل على ذلك أن المناقشات الفلسفية ظلت محصورة في فئة محدودة من المشتغلين بالفلسفة داخل الجامعات وعلى صفحات المجلات.
- في الفترة الأولى اتسمت الفلسفة من خلال ارتباطها بالجماهير بمشاكل الناس الاجتماعية والأخلاقية ولعب فيها الفلاسفة دورا أساسيا في حياة البلاد. بينما انكمش هذا الدور في المرحلة الثانية وغدت الفلسفة احترافية.
- بدت الفلسفة في المرحلة الأولى أصيلة وأنجبت البراغماتية كدليل على أصالتها وعلى ارتباطها بمعضلات الفرد الأمريكي بينما أضحت في المرحلة الثانية هجينة جمعت أطياف فلسفات عدة وافدة، دخيلة وذلك من خلال امتزاجها مع تيارات فكرية داخلية لتشكّل في النهاية فلسفة جديدة لا تعني أنها دوما محل استحسان وهو ما يقودنا إلى التساؤل عن حقيقة الفلسفة الأمريكية.

1- هل هناك فلسفة أمريكية ؟

إن ما أتينا على ذكره آنفا من سمات للفلسفة في أمريكا قد لا يعفينا من إزاحة الإشكاليات التي ما فتئت تطرحها الفلسفة الأمريكية، حيث تثير هذه الأخيرة عدة تساؤلات تتصل بمفهوم الفلسفة ذاتها في أمريكا بمعنى هل توجد حقا فلسفة في أمريكا أو فلسفة أمريكية ؟ ذلك أن كل إنسان يمتلك«... فكرة عما تعنيه عبارة الفلسفة الأمريكية يدرك على الفور، الفيصل الذي يفرض نفسه ولا يؤدي إلى حل شاف كأي حل استدلالي آخر.. فقد يبدو أن عبارة الفلسفة الأمريكية تعني بالضرورة، وضعًا متميزًا للشخصية الأمريكية، كنظرية أو منهج للفكر، من ناحية، أو كمجرد قائمة، تشتمل على حصر لوجوه الفكر الفلسفي، والتي تحتل موقعها فوق المسرح الأمريكي من الناحية الأخرى.» [1] من التساؤلات المشروعة والتي

(1) جون أ. سميث،« بعض علامات بارزة في الفلسفة الأمريكية البداية والتطور والمضمون» ضمن، تاريخ الفلسفة في أمريكا خلال 200 عام، إعداد، بيتر كاز، ترجمة، حسني نصار، ص.365.

تفرض نفسها في هذا الإطار ما يطرحه الفيلسوف ريتشارد رورتي نفسه- الذي يعد حلقة في سلسلة الفلسفة الأمريكية - من سؤال يبحث عن إجابة لمعنى الفلسفة في أمريكا: هل هي فلسفة لأمريكا، بأي معنى تكون جزءا من الموروث الثقافي الأمريكي؟[1] هل هناك فلسفة أمريكية أصيلة[2]ليست مجرد تكرار أو إحياء لتيارات ونزعات فلسفية وجدت هناك وهناك خارج أراضي الولايات المتحدة الأمريكية. وبعبارة أخرى، هل يكون التساؤل الصحيح حول التجربة الأمريكية في الفلسفة أم عن التجربة الفلسفية في أمريكا ؟ من الآراء التي جاءت كردود حول هذه الأسئلة يمكن أن نجد رأيين هامين يجمعان ويلخصان مختلف ما ورد من مواقف حول هذه الإشكالية:

-الرأي الأول يذهب إلى أن للفلسفة الأمريكية جذور مما يوحي بأصالتها ابتداء من القرن السابع عشر وتمتد بتلقائية إلى القرن التاسع عشر ويستشهد أصحاب هذا الرأي بـ جوناثان إدواردز Jonathan Edwards باعتباره أول فيلسوف أمريكي كبير.

- الرأي الثاني ينكر - قليلا أو كثيرا - أصالة الفلسفة الأمريكية – إذا ما استثنينا الفلسفة البراغماتية- بل يرى فيها فلسفة مقتبسة من أساسها ومتأخرة عن عصرها منهجيا. وحجة أصحاب هذا الرأي ما ورد على لسان ك. د. برود من أن الفلسفات القديمة لم تمت وإنما ذهبت إلى أمريكا لتبدأ فيها حياة جديدة. [3] وربما انطبق هذا على البراغماتية نفسها إذا أخذنا

---

(1) John Rajchman, «La philosophie en Amérique», in, La pensée américaine contemporaine, sous la direction de John Rajchman et Cornel west, traduction de l'américain par André Lyotard-May, PUF, 1re édition, 1991, p.56.

(2) في حديثه عن تاريخ البراغماتية تطرق جون ديوي في مقاله نمو البراجماتية الأمريكية إلى تصحيح فكرة يذاع من خلالها أن البراغماتية فلسفة أمريكية محضة ويردها إلى مسارها التاريخي حينما يقر بأن بيرس أخذ كلمة براغماتية من دراسته لكانط ويقول:« وهذا يخالف الرأي السائد الذي يذهب إلى اعتبار البراجماتية نظرية أمريكية خالصة، ففي كتاب ميتافيزيقا الأخلاق ميز كانت بين ما هو براجماتي وما هو عملي. فالعملي ينطبق على القوانين الأخلاقية التي يعتبرها كانت أولية(قبلية) بينما البراجماتي ينطبق على قواعد الفن وأسلوب التناول اللذين يعتمدان على الخبرة ويطبقان في مجال الخبرة.» * فما يفهم من تمييز كانط للعمليpractical عن البراغماتيpragmatic شبيه بثنائية القبلي والبعدي أو التحليلي والتركيبي.

* جون ديوي، « نمو البراجماتية الأمريكية»، ضمن، فلسفة القرن العشرين: مجموعة مقالات في المذاهب الفلسفية المعاصرة، نشرها داجوبرت د. رونز، ترجمة، عثمان نوية ومراجعة د. زكي نجيب محمود، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، 1963م.، ص.232.

(3) أ. ك. جينوفا، « البناء الأمريكي للفلسفة المعاصرة»، ضمن، تاريخ الفلسفة في أمريكا خلال 200 عام، إعداد، بيتر كاز، ترجمة، حسني نصار، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، [د. ت.]، ص.422.

بعين الاعتبار ما قاله وليام جيمس من أن البراغماتية هي اسم جديد لطرائق قديمة في التفكير وكان من شدة اعتزازه بهذا الرأي أن أهدى كتابه المعنون " البراغماتية " المنشور سنة 1907م.، إلى جون ستيوارت مل[1] بحيث كان يرى فيه الجد الأكبر للبراغماتية ضمن مجموعة أو قائمة من الفلاسفة عبر التاريخ يمكن عدّهم براغماتيين.

في نفس هذا السياق، وتبعا لرد ريتشارد رورتي على موقف جورج سانتيانا الرافض لوصل الفلسفة بأمريكا وجعل العلاقة بينهما في الاتجاهين ومُشبّها لعظمتها بقوة وعظمة الفلسفة وهو الإحساس الذي ساد لفترة في الولايات المتحدة الأمريكية جاعلا للفلسفة أصالة أمريكية بحيث ينسب الفضل في وجودها إلى الأمريكيين على أساس أنها نابعة من ذاتيتهم. ويقول رورتي بهذا الخصوص:

« وقد كان هذا التعصب، سائدا مع شيء من الزهو بصورة...في عصر ((ديوي)).. وما نزال نشعر، بشيء من هذا الشعور حتى الآن، غير أن فلسفة ((ديوي)) لم تبدأ أولى خطواتها، من الافتراض بأن الثورتين الأمريكية، والصناعية جعلتا فيما بينهما من قضية المشاعر المطحونة، قضية غير واردة، ولا هي – أي فلسفة ((ديوي)) – على الرغم من بعض الآمال المبشرة التي صرح بها، هو وتلاميذه، قد علمتنا أن الربط بين الأنظمة الأمريكية، وبين المنهج العلمي، سيحقق الحياة الطيبة للناس، وإنما كان موقفها، يتمثل فيما عبر به ((سيدني هوك)) أحسن تعبير، في مقال له بعنوان ((البراغماتية والإحساس المأساوي بالحياة)) والذي ختمه بهذه الكلمات: ((البراغماتية..هي النظرية، التي تحاول عملا، أن تعزز من حرية الإنسان في عالم مأساوي غير مأمون، عن طريق الفنون العقلية والاجتماعية.. وقد تكون المحاولة.. قضية خاسرة، ولكني لا أعرف أفضل منها..))». [2]

إذا كان من المناسب تماما أن نكتشف هذا الحماس والافتخار عند الأمريكيّين بوضوح- كما يشير إلى ذلك رورتي- بفلسفتهم التي يحصرونها بوجه خاص في البراغماتية وعلى عهد ديوي بصفة خاصة بحيث تُمثّل مصدر افتخار لهم غير أن الأمر يختلف من الجانبين التاريخي

---

(1) نقرأ في هذا الإهداء بكلمات جيمس ما نصه في بداية الكتاب(الإهداء):
إلى ذاكرة جون ستيوارت مل
الذي هو أول من علمني
سعة ذهن البراغماتي
وحيث أرغب في الاقتناع
بأنه سيكون زعيمنا
لو كان من بيننا اليوم.
- William James, Le Pragmatisme, traduit par E. Le Brun, Introduction de Henri Bergson, Paris , Flammarion, 1986.

(2) ريتشارد رورتي،« حول التراكيب البنائية الهزيلة، والتحليلات المهنية وثقافة التراث»، مرجع سابق، ص.462.

والواقعي حيث يمكن القول أنه بحكم حداثة دولة الولايات المتحدة الأمريكية في استقلالها الذي لا يتعدى ثلاثة قرون وبحكم تبعيتها إلى بريطانيا قبل هذا الاستقلال أثناء تكون الولايات الثلاث عشر التي شكلت نواة للدولة الفتية وهي المدن التي أقامها النازحون الأوربيون على الضفة الشرقية للمحيط، فهي الأرض الأولى التي وطأتها أقدام المهاجرين الأوائل بعد قطعهم واجتيازهم مياه المحيط الأطلسي قبل انطلاقهم صوب الأراضي الداخلية Middle lands والغرب Far west.

ثانيا: فلسفة العالم الجديد:

في هذا العالم الذي أصبح يسمي بـ«العالم الجديد»[2] New World، أي هذه القارة المترامية الأطراف التي اكتشفها كريستوف كولومب عام 1492م.، أين بدأت هجرة جحافل الأوربيون وخاصة المُطلِّين منهم على المحيط من بحر الشمال كالإنغليز والإيرلنديين والأسكتلنديين والغاليّن ثم امتدت من بعدهم هذه الهجرة إلى شعوب أخرى من هولنديين وألمان وفرنسيين وإسبان وغيرهم من الأجناس الأخرى قلّ أو كثر عددها والتي انتظمت في هجرات جماعية وفردية وتوسعت بداية من 1620م. ولم تعد مقصورة على الأوربيين بل اتسعت لتشمل شعوبا وأمما أخرى في قارات إفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية كرها أو طواعية ولا تزال- هذه الهجرة- إلى اليوم متواصلة سرا وعلنية بحيث تعمد السلطات الأمريكية في كل سنة إلى منح خمس وخمسين ألف بطاقة إقامة دائمة، تعرف باسم البطاقة الخضراء Green Card.، لمن يرغب العمل والعيش في الولايات المتحدة الأمريكية ممن تتوفر فيهم الشروط المطلوبة بالنسبة لليد العاملة المختصة أو العادية أو ممن بإمكانهم تحقيق مشاريع وإنجاز مبتكرات تعود بالفائدة على المجتمع الأمريكي.

---

(1) John Rajchman, «La philosophie en Amérique», in, La pensée américaine contemporaine, sous la direction de John Rajchman et Cornel west, p.56.

(2) ورد في المقدمة الكونية عام 1507م.، ما يفيد أنها تحتوي على خريطة لـ " والدز موللر" نبه فيها لأول مرة عن وجود قارة رابعة تضاف إلى قارات آسيا، إفريقيا وأوربا وهكذا سميت الأرض الجديدة باسم أمريكا بعد أن ظل يطلق عليها فيما سبق اسم "ماندوس نوفوس" أي العالم الجديد. وتتضمن هذه التسمية الأخيرة مناقضة لـ "عالم قديم" متآكل، جف معينه واستهلك بينما العالم الجديد يشير إلى الأرض البكر، والتكوين الطبيعي المتطور، المنفتح، الزاخر بالثراء والمعرفة وبكل جديد في الحياة والتجربة ولذا فهو ينظر بعين الريبة إلى العالم القديم في تقاليده وطرقه التعليمية الجامدة في نفس الوقت الذي نظر فيه العالم القديم إلى الجديد على أنه يفتقر إلى العراقة والأصالة، أقرب إلى البربرية والوحشية، لا يزال في مرحلة الطفولة والبراءة.
- جون ج. ماك ديرموت، « رؤية فلسفية نحو عالم جديد» ضمن، تاريخ الفلسفة في أمريكا خلال 200 عام، بيتر كاز، ترجمة، حسني نصار، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، [د. ت.]، ص. ص. 371. 372.

1- بين المحلي والوافد:

لقد كان للهجرة دورا حاسما في نشأة دولة الولايات المتحدة الأمريكية دولة قوّية حرّة ومتقدمة، ذلك أن الذين هاجروا إليها كانوا على وعي بما ينتظرهم إن لم يدافعوا على حريتهم بوجه خاص وأن هذه الحرية هي الأساس في كل الميادين الأخرى، بحيث لا تزال إلى اليوم الحرية من أقرب الأشياء وأعزّها إلى أذهان الأمريكيين وقلوبهم. فقد جعلت الهجرة من الإنكليز - وغيرهم من الأجناس التي هاجرت إلى أمريكا - الذين أصبحوا أمريكيين ما فعلته الملكية بالنسبة للفرنسيين أي أنها خلّصت المجتمع من الوضع الإقطاعي. فالمحيط الأطلسي استبدل هنا عمل الدولة، ومسافة البحار عناء القرون.[1]

إذن، هذه الهجرات المتواصلة منذ القرن الخامس عشر إلى غاية اليوم هي في النهاية ما شكّل فسيفساء المجتمع الأمريكي المختلفة أعراقه وأديانه ولغاته وثقافاته لكن كل هذه العناصر المتباينة لم تمنع هذا المجتمع من التمتع بوحدة سياسية تحت راية نظام جمهوري ديمقراطي فيدرالي سياسيا ومن انتهاج مسلكا رأسماليا في الاقتصاد من مبادئه حرية المبادرة وتشجيع الملكية الخاصة وتنظيم السوق ليبراليا. كما برز من الناحية الثقافية نموذج اصطلح عليه بأنه "أمريكي" تميّزه اللغة الإنكليزية كوسيلة خطاب وتواصل، يؤمن بالتنوع الإعلامي وبالتسامح والحرية والتفتح في الآداب والفنون والعلوم بفضل ما جسدته طموحات الأنواريّين الأمريكيين أمثال: بنجامين فرانكلين Benjamin Franklin، توماس جيفرسون Thomas Jefferson وتوماس بين Thomas Paineو أبراهام لنكولنAbraham Lincoln وجون آدامزJohn Adams وهنري ثوروHenry Thoreau و رالف والدو إمرسون Ralph Waldo Emerson وغيرهم كثير ضمن سلسلة طويلة من الرواد والفاعلين في المجالات السياسية والاقتصادية والثقافية والبارزين في الحكمة والتصوف والشعر والأدب والفنون والمعارف بصورة عامة، والذين يبدو أنهم كانوا على وعي ودراية بالصعوبات والمشاكل والمهام التي تنتظر المجتمع الجديد فعمدوا إلى التنظير ووضع التصورات والخطط الواقعية الكفيلة بتجاوز العراقيل ومن ذلك أنهم سارعوا إلى وضع إصلاحات سياسية تمثّلت في إقرار دستور للبلاد يحدد الصلاحيات ويفصل بين السلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية ويكون مرشدًا لسياسة البلاد في الداخل والخارج كما أقروا إصلاحات اجتماعية لا سيما في مضمار التربية والتعليم بغرض تحقيق قيم التسامح والتضامن. وفي الميدان الاقتصادي جعلوا من الحرية غاية التنظيم والإنتاج والتوزيع.

---

(1) John Rajchman et Cornel west (sous la direction), La pensée américaine contemporaine, p. 56.

لقد أدرك هؤلاء الرواد أنه بواسطة الحرية والتعليم سيتمكن الفرد الأمريكي من إكمال ما عابه عليه الأوربيون من نقص في الثقافة البرجوازية الرفيعة والفكر النظري الحر. كما تمكن الفرد الأمريكي من الرد على الهجومات التي شنها علماء أوربا وفلاسفتها في منتصف القرن الثامن عشر على العالم الجديد واعتبروا أن مناخه وبيئته النباتية والحيوانية سيئة ودون المستوى. غير أن المثقفين الأمريكيين عاودوا دراسة بيئتهم وأمكنهم التعرف من خلالها على المزايا التي تنفرد بها أرضهم، وقد كان الرد عمليا ومن خلال النتائج المحققة في الميدان« حقا لقد كانت الطبيعة في أمريكا مختلفة عنها في أوربا، ولكن الأمريكيين وجدوا في هذا الاختلاف أساسا يقيمون عليه صيغة أمريكية للتقدم.» [1] أو إذا شئنا فلسفة للتقدم ولمستقبل القارة الأمريكية.

ويذكر أن الأسباب التي حفزت المهاجرين على القدوم إلى أمريكا، وترك أراضيهم وأراضي أجدادهم وما كان لهم من أرصدة مادية ومعنوية، هي:

1- الفرار من الاضطهاد الديني الذي مارسته سلطة الكنيسة بتضييقها على حرية المعتقد الديني، الفكري والعلمي.

2- الفرار من الاضطهاد السياسي الذي فرضته الملكيات والأرستقراطيات على السكان بفعل النظام الإقطاعي المنتهج اقتصاديا واجتماعيا.

3- الفرار من الفقر والظلم الاجتماعي من خلال الطموح الذي دفعهم إلى البحث عن الثروة والحرية والسعادة.

انطلاقا من هذه المعطيات ممثلة في أسباب، دوافع وغايات هجرة الأوربيين إلى أمريكا التي أفضت إلى أزمة فجرتها الخصومات التي ألقت بظلالها على عقول الأمريكيين ومعنوياتهم« فبالدماء والمرارة والأسى فضت الأزمة السياسية والاقتصادية، ولكن مشكلة الحرية والمساواة والإخاء- وهي مشكلات شائكة ولا يمكن بطبيعتها أبدا أن تحل حلا دائما باقيا بل يتحتم إعادة النظر فيها ودراستها من جديد في كل جيل- ما برحت تشغل الأمريكيين في أيامنا هذه. فتجربة الحرب الأهلية التي اندلعت بين الأمريكيين قد خلقت لديهم الإحساس بأنهم انبعثوا من ثورة، [2] لا من مجرد عصيان أو تمرّد، وأنه ينبغي حل المشكلات العملية

---

(1) دافيد و. مارسيل، فلسفة التقدم:جيمس، ديوي، بيرد وفكرة التقدم الأمريكية، ترجمة، د. خالد المنصوري، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1987م.، ص.42.

(2) هناك من يخالف هذا الرأي (دو توكفيل مثلا) ويرى أن الربح الكبير الذي عاد على الأمريكيين هو أنهم توصلوا إلى دولة الديمقراطية من دون أن يتعرضوا لثورة ديمقراطية وبأنهم خلقوا متساوين بدل أن ينتظروا. وتبعا لهذا الموقف فإن ما عرفه الأمريكيون سنة1776م.، ليس ثورة اجتماعية ويرى صاحب هذا الرأي إلى أن دولة الديمقراطية كانت ثورية في العالم القديم وعادية في العالم الجديد.
- أنظر John Rajchman et Cornel west (sous la direction), La pensée américaine contemporaine, p. p. 56.57.

والفلسفية في أناة ودون عنف.»[1] فقد توجت ثورة الأمريكيين ضد المستعمر الإنكليزي بالتأكيد على ثلاث أمور هامة على مستقبل الدولة الناشئة، وهي:

- على المستوى السياسي تم تحرير وثيقة الاستقلال وتم فيها كذلك وضع الدستور الذي ينظّم الحياة السياسية بما يحدد شكل الدولة ويحفظ الحريات ويفصل في السلطات.
- على المستوى الديني صدر قانون فرجينيا للحرية الدينية الذي أقام حاجزا بين الكنيسة والشعب ونص على عدم سن قانون بشأن اعتناق ديانة ما أو منع اعتناقها.
- على المستوى الاجتماعي- التربوي أنشأت جامعة فرجينيا عام 1796م. وليس إنشاء هذه الجامعة هو الأهم بقدر ما هو في وضع مسألة التعليم وضعا صحيحا مهد لنشر العلم وتشجيع التعليم بهدف تثقيف وتنوير الشعب وهو الرهان الذي أثمر لاحقا.

الواقع، أن هذه الظروف والعوامل تفاعلت مع جهود وطموحات الرواد الأوائل فأثمرت في نهاية المطاف دولة قوية على جميع الأصعدة بدءا من التصنيع العسكري للأسلحة المتطورة والمتفوقة تكنولوجيا وغزو الفضاء وحرب النجوم إلى صناعة برمجيات الكومبيوتر والكتب والأفلام ونشر ثقافة " الأمركة "عبر العالم. في خضم هذا الواقع الخصب بالأفكار وبالمشاريع وبالأشياء المادية التي توحي ببعد النظر واستشراف المستقبل لم تكن الفلسفة غائبة حتى وإن لم تسجل في بداية الأمر، أي مع حلول قوافل الهجرات الأولى، حضورًا قويًّا ومكثفًا، وقد يرجع ذلك إلى جملة أسباب منها:

- عدم إعطاء الأهمية القصوى في بادئ الأمر إلى الجانب الثقافي لأن الأهم من المهم في تلك الفترة هو تلبية الحاجات المادية والأمن أي الحاجات الحيوية قبل إلى المرور إلى ما هو من قبيل الكماليات وهذا استوجب تسخير الطاقات والإمكانيات لتحقيق تلك الأهداف باستغلال الأراضي الشاسعة في الزراعة وبعد ذلك في الصناعة وشق الطرقات وبناء السفن وما إلى ذلك من الأمور التي تساعد على توفير مطالب الحياة المادية وقد بقيت هذه الروح العملية- إذا صح هذا التعبير– متغلغلة في أوساط الأمريكيين ومُناهضة لكل توجه مثالي.
- بدايات الهجرة تتزامن مع نهاية القرون الوسطى ومنطلق العصور الحديثة لم تكن فيها الفلسفة في أوربا قد شهدت تطورا ودفعا كبيرين. فالعصور الوسطى ظلت الفلسفة فيها لصيقة باللاهوت وغير منفصلة عنه أما العصر الحديث فلم تتبلور فيه قوة الفلسفة إلا بنهاية القرن التاسع عشر بعدما برزت التيارات الفلسفية الكبرى ممثلة في التيار العقلاني

---

(1) هربرت شنيدر، تاريخ الفلسفة الأمريكية، ترجمة، د. محمد فتحي الشنيطي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1964م.، ص. ص. 7. 8.

الذي ساد فرنسا بـدءا مـن رينيـه ديكـارتR. Descartes ونيقـولا مـالبرانش N. Malbranche والتيار المثالي الذي هيمن على ألمانيا وعرف ذروته مـع هيغـل Hegel وقبله كان كانط Kant وفيخته Fichte وشيلنغ Schelling أما التيار التجريبي الحسي فقد انتشر في بريطانيا وقد مهد له روجر بيكونR. Bacon ونما مـع فرنسـيس بيكـون F. Bacon وجون لوكJ. Locke ودفيد هيومD. Hume وجورج باركليG. Berkeley وجون ستيوارت ملJ. S. Mill.

كان الأجدر بالبحث، في بادئ الأمر بناء على النزاعات والخصومات التي بـرزت إلـى سطح الحياة السياسية والاجتماعية، بتقديم مشروع يُرسّخ حقوق الإنسان ويحمـي الحريـات ويحدد معنى المواطنة وهكذا تضمنت وثيقة إعلان الاستقلال[1] التي تعتبر حجر الزاوية فـي الدستور، هذه الحقوق بوصفها حقائق وجاء فيه« نحن نعتبر هذه الحقائق بيّنة بذاتها: وهي أن كل الناس خلقوا متساوين، وأن خالقهم قد وهبهم من لدُنه بعض حقوق ثابتة ملازمة من بينها: حق الحياة، وحق الحرية، وحق البحث عن السعادة؛ وأن من أجـل صـون هـذه الحقـوق، أصبحت الحكومات بين الناس، مستمدة سلطاتها الصحيحة من رضا المحكومين، وأنه حينمـا يغدو أي شكل من أشكال الحكومة مُقوّضًا لهذه الغايـات، فـمن حـق الشـعب أن يعـدِّلها أو يلغيها، ويقيم حكومة جديدة ينهض أساسها على مثل هذه المبادئ، وتـنظم سـلطاتها فـي صورة، تبدو لهم أقرب الصور لكفالة أمنهم وسعادتهم.» [2]

لا شك، أن وضع دستور كهذا بمضمونه السياسي والاجتماعي وترتيبه لأولويات الحقـوق والواجبات كان يستوجب فلسفة كاملة بل فلسفات بحالها يميّزها التنظيـر الـواعي بعثـرات الماضي وعوائق الحاضر وتحديات ويميزها كذلك الإدراك العميق للمشاكل الحقيقية وما ينـتج عليها من تنظيم محكم لجدلية الغايات والوسائل. من هذا المنطلق يكون سؤالنا حـول الفلسـفة الأمريكية– وهو ضمنيا يناقش وضعية الفلسفة في أمريكا -« هـل توجـد فلسـفة أمريكيـة ؟ أليست، مثل أمريكا، نتاج هجرات وواردات متعاقبة أم هل تُشكّل فعلا شيئا جديدا ؟ وإذا صح أنها تمثل شيئا جديدا فما هو ؟»[3] هل عناصرها ذاتية محضة أم أنها تفاعلت مع تلـك الآتيـة من الخارج ؟ ما هي مميزات الفلسفة الأمريكية وخصائصها ؟ أليس من الحري بنـا الحـديث عن فلسفات أمريكية بدلا من فلسفة واحدة بعينها ؟

---

(1) وثيقة إعلان الاستقلال هي ذلك الاتفاق الذي وقعه مندوبو وممثلو الولايات الثلاث عشر يوم 04 جويلية من سنة 1776م. وقد كان من بين محرري هذه الوثيقة توماس جيفرسون.

(2) هربرت شنيدر، تاريخ الفلسفة الأمريكية، ص.43.

(3) Sandra Laugier, Recommencer la philosophie: La philosophie américaine aujourd'hui, (Paris, P U F, 1re édition, 1999), p. 10.

2- لا ثقافة من دون فلسفة:

قد يتبادر إلى أذهاننا – مثلما هو متداول في أذهان الكثيرين – أن البراغماتية هي الفلسفة الأمريكية الوحيدة وكأنها هي الفلسفة الرسمية والأصيلة، رسمية بمعنى أنها هي الفلسفة التي يتبناها الشعب الأمريكي والدولة الأمريكية وأصلية بمعنى أنها الفلسفة التي نشأت وترعرعت في بيئة أمريكية خالصة بعيدة عن العناصر الأجنبية. من الصحيح القول أن أمريكا شهدت- بعد قرن من الزمان من حكم ألكسيس دوتوكفيل Alexis De Tocqueville على خلوها من الفلسفة والمدارس الفلسفية- ميلاد فلسفات وفي ظرف وجيز إليه ينتمي جيل بيرس و جيمس اللذين أدخلا فلسفة اعترفت أوربا نفسها بخصوصيتها الأمريكية، الفلسفة الأمريكية الأولى التي سميت البراغماتية.[1] لئن كان هذا الأمر صحيحا، فإن الحقيقة تبقى في حاجة إلى الكشف عنها وفق معطيات تاريخية وثقافية بدءا من الإقرار بنشأة البراغماتية التي لم تكن إلا في نهاية القرن التاسع عشر على يد شارلز س. بيرس من خلال مقالاته التي بدأت تظهر في 1878م. هنا وعند هذا التاريخ بالذات وقبله ينبغي البحث عما وُجد من تيارات فكرية قبل هذه الفترة. أليس من المعقول الاعتراف بوجود للفلسفة ؟ ألم يكن الدرس الفلسفي ممارسا تدريسًا وتأثيرًا ببعض الجامعات وتقليدًا مُتبعا لبعض النزعات الفلسفية ولا سيما المثالية منها ؟ قبل أن تكون بحثا أو بعبارة أخرى مثلما يردّده آخرون اليوم بأن هناك أساتذة فلسفة وليس فلاسفة وهو الأمر الذي كان موجودا في أمريكا القرنين السادس عشر والسابع عشر حيث يمكن اعتبار الفلسفة الأمريكية« في صورتها الأكاديمية، على وجه التحديد، قد انطلقت طبعا في تطورها تدريجيا، من خلال مجلها المهني المتخصص، سواء بصفة مباشرة نقلا عن الفلسفات الوافدة، أو بطريق غير مباشر، باستيراد الأفكار الفلسفية من الخارج.»[2]

إن الحديث عن فلسفة يشترط معه الحديث عن مذاهب أو تيارات فلسفية بما يعني وجود فلاسفة وإنتاجا فكريا مجسدا لطروحات وتصورات أصحابها. وبكلمة واحدة عن مضمون فكري يصور أشياء الواقع والوجود ويكشف عن علاقات البيئة المادية والاجتماعية كما يتيح لنا الكشف عن إمكانية ردود الفعل في تعامل الإنسان مع محيطه المتنوع. والواقع، أنه في الولايات المتحدة تضافرت عوامل عدة وتعاونت مع وعي لدى أمة ناشئة ومتجهة نحو العمل

---

(1) John Rajchman et Cornel west (sous la direction), La pensée américaine contemporaine, p. 31.

(2) أ. ك. جينوفا،« البناء الأمريكي للفلسفة المعاصرة» ضمن، بيتر كاز، تاريخ الفلسفة في أمريكا خلال 200عام، مرجع سابق، ص.422.

أكثر من ميلها صوب النظر والتأمل، تقليد وبنيات ليبرالية بعيدة في استخلاصها عن أوربـــا، هي ما شيد عالما جديدا في الغرب. أخيرا، فإن حرب الانفصال(1861-1865م.) بما حملتـــه من تقلبات شكلت حقبة اضطراب وتحول عميق صاحب تلك الحرب سيكون بمثابة إعلان عن بداية عهد جديد. وإذا كان وضع الفلسفة آنذاك يتمثل في الأساس بتقابل تيـــارين أو نـــزعتين: التجريبية والمثالية الكانطية والهيغيلية. فلا هذه ولا تلك ستتفق مع المعطيات الجديـــدة بـــل إن العناصر قد اكتملت لميلاد فلسفة جديدة وبأكثر تدقيق أمريكية.[1] إن الفلسفة الأمريكية كغيرهـــا من الفلسفات مرت بمراحل بدأت في نشأتها بالتلقي والاستقبال وانتقلت إلى المضـــمون الـــذي يعطيها استقلالا كليا أو جزئيا ثم انتقلت بعدها إلى مرحلة التطور التي تجلت فيهـــا بصـــمات ومعالم شخصيتها.

ليس من السهل أن يبوح لنا تاريخ الفكر الفلسفي في أمريكا بما كان يعّج في تلك البيئة من أفكار في القيم والمعرفة والأخلاق، فقد تسربت التيارات المثالية إلى واقع الفكـــر الأمريكـــي بفعل النزعة البيوريتانية[2] التي ميزت المهاجرين الذين استوطنوا الجهة الشمالية الشرقية وفي مقابل هذا التزاوج المثالي– البيوريتاني برز في مناطق وسط وجنوب الضفة الشرقية نشـــاط اقتصادي(صناعي وزراعي) رأسمالي واهتمام متزايد بالعلم الطبيعي والتقني الذي عمـــل رواد وصناع الأنوار الأمريكيين أمثال بنجامين فرانكلين، توماس جيفرسون وتومـــاس بـــين علـــى ترسيخه. إن« نيو إنجلند التي تقع في ركن صغير في الشمال الشـــرقي للـــبلاد، هـــي مقـــر البيوريتانية والمثالية – وهما تياران نابعان من أصول مختلفة انعكس أثرهما فـــي إمرســـون وحوله، وتبدى في تعبير أمريكي متميز للفردية الرومانسية. ومـــن فرجينيـــا ومـــن جاراتهـــا الجنوبية وفد اعتقاد الأجداد المستنير في المثل العليا الجمهورية والديمقراطية وفـــي الفضـــائل العالمية، بينما في أقصى الجنوب أفضى نظام المزارع إلى الفلاحة الإقليمية والاقتصاد المعتمد على كدح الأرقاء. وبين هذين الإقليمين في المناطق الصناعية الوسطى والشرقية نجد مـــوطن الرأسمالية والعلوم الطبيعية والعلوم التطبيقية.»[3]

---

(1) Pierre Gauchotte, Le Pragmatisme, (Paris, P U F, «que sais-je?», n°2688, 1re édition, 1992), p. 6.

(2) النزعة البيوريتانية هي نزعة دينية تعرف بالتطّهرية أو الطهرانية هذا من الناحية اللغوية الاشتقاقية لأن الكلمة مأخوذة من النقاء والطهارة Pure أو pureté والبيوريتانية هي جماعة للمذهب البروتستانتي في إنكلترا ونيوإنغلند في القرنين السادس عشر والسابع عشر طالبت هذه النزعة بتبسيط طقـــوس العبـــادة وبالتمسك الشديد بأهداب الفضيلة ومن خلال دعوتها إلى التشدد والالتزام الصارم بـــالأخلاق الفاضـــلة ومعاداة الانغماس في اللذات فهي ترادف التزمت.

(3) هربرت شنيدر، تاريخ الفلسفة الأمريكية، ص.6.

ويلخص لنا رأي الأستاذ أ. ك. جينوفا (كان أستاذا ورئيسا لقسم الفلسفة بجامعة كنساس) أثر الفلسفات الوافدة إلى أمريكا وواصفا تأثر رواد الفكر الأمريكيين بمختلف النظريات الفلسفية التي تسربت إلى العالم الجديد ويقول:

« بل إن الرواد الأوائل أنفسهم، كانوا متأثرين بمذهب المثالية الألماني(بمساعدة كولريدج) وكذلك غلبت الصبغة الأسكوتلندية على الفلسفة الأمريكية في القرن التاسع عشر، على يد ((ريد)) ومذهبه في الوعي، شرقا.. كما غلب تأثرها بفلسفة ((هيغل)) على يد جماعة سانت لويس، غربا.. وذلك فضلا عن حركة الهجرة الفلسفية، واستيراد الفلسفات (باستثناءات فردية((هوايتهيد)) و((سانتايانا)) والين تمثلت في فلسفتهما، الشخصية الأمريكية بكل تأكيد) التي استمرت في القرن العشرين، وتصاعدت في مجال المذهب الوضعي، وفي المنطق، ولغة الفلسفة في أمريكا.. وعلى هذا النحو، وضحت الصورة في إطار التطور الذي حققه الأمريكيون في مجال الفلسفة المهنية، إذ أن ذلك لم يساعد كثيرا في إبراز الشخصية الأمريكية، لأن الوضع الفلسفي في مثل هذا الإطار، أنذر - على نحو ما عبّر به ((برود))– شكل حلقة محكمة في هذا الصدد..»[1]

إن المدة الزمنية الفاصلة بين ما ذكره ألكسيس دو توكفيل Alexis de Tocqueville في كتابه حول الديمقراطية في أمريكا المنشور سنة 1840م.، بخصوص وضع الفلسفة في أمريكا وبين تقرير رورتي حول نفس الموضوع في نهاية القرن العشرين متشابه ويشير بصفة عامة إلى إبداء اهتمام كبير من قبل الأمريكي بأهمية الفلسفة. فقد صرح توكفيل منذ أكثر من قرن ونصف من الزمان بأن الأمريكيين ليس لديهم مدرسة خاصة بهم وهم لا يكترثون كثيرا بتلك التي تقسم أوربا؛ إنهم بالكاد يعرفون الأسماء.[2] أي أسماء الفلاسفة ومدارسهم ومذاهبهم أو إذا شئنا فهم أقرب إلى الوصف الذي أطلقه الفيلسوف الألماني فريديريك نيتشه على الإنكليز بأنهم من أقل الأجناس تفلسفا وهذا ما جعل أحد الكُتّاب الفرنسيّين[3] يعتقد بأن هذا الرأي الذي ظل يسود الأوساط الفكرية الفرنسية إلى وقت غير بعيد وهو أيضا ما يُفسّر السرعة في الإنتاج الفلسفي التي تشهدها الساحة الأمريكية وكأنّي بها تستدرك ما فاتها من مجد وعراقة فكريين تزخر وتفخر بهما بلدان أوربا وظلا يعوزان الولايات المتحدة الأمريكية، فهذه العراقة والقِدم هي على الدوام محل فخر الأوربيين في ميادين كثيرة ومنها الفلسفة.

لذلك فالأمريكيون اليوم ومنذ فترة يسعون بكل ما أوتوا من قوّة إلى استكمال هذا النقص على صعيد البحث الفلسفي وهم يحقّقون أرقاما قياسية في الإنتاج الفكري عامة والدرس

---

(1) أ. ك. جينوفا، «البناء الأمريكي للفلسفة المعاصرة»، ضمن، بيتر كاز، تاريخ الفلسفة في أمريكا خلال 200عام، مرجع سابق، ص.427.

(2) Gérard Deledalle, La Philosophie Américaine, Éditions l'Age d'Homme, Lausanne, Suisse, 1983, p.21.

(3) Alain Pierrot, «Rorty et le réalisme ordinaire», in, Raison Présente, N°113, p.77.

عامة والدرس الفلسفي منه على وجه الخصوص إلى درجة أن باتت الجامعات الأمريكية هي وجهة الفلاسفة الكبار الأحياء.[1] علاوة على ذلك، فأمريكا الإمبراطورية العظمى شأنها شأن كل الإمبراطوريات -عبر التاريخ- ترى أن اكتمال قوّتها وعظمتها لن يكتمل إلا بما تحققه من إنجازات في الفلسفة وهي في اعتقاد رورتي« تعتبر في حكم التاريخ الدولة التي حملت العبء الأكبر في هذه القضية [أي ما اعتبرته البراغماتية على لسان سيدني هوك أهم قضية لها ألا وهي تعزيز حرية الإنسان في عالم مأساوي غير مأمون] أكثر مما حملته أية إمبراطورية من الإمبراطوريات العظمى، فليس ثمة سبب للسؤال.. لماذا يحتاج الفلاسفة في كل أمة، أو مفكروها، أن يثبتوا ذواتهم أمام التاريخ، ليسجلوا لأنفسهم نفس المزايا التي تتصف بها الأنظمة السياسية والاجتماعية ؟» [2] وربما كان من الأجدر أن لا نتساءل كيف يحتاج الفلاسفة والمفكرون إلى إثبات ذواتهم أمام التاريخ وإنما ينبغي التساؤل عما يمكن أن يقدموه لأممهم ومجتمعاتهم ذلك أن المجتمعات المتقدمة والأمم العظيمة إنما علا شأنها ونالت المراكز الأولى في التحضر والتقدم بفضل عظمائها من العلماء والفلاسفة والفنانين.

إن ما نلحظه من استدراك ممارس من قبل الأمريكيين أمام نظرائهم الأوربيين الذين يتهمونهم غالبا بعدم التجذّر تاريخيا وبقلة الخبرة في مجالات الفلسفة والفكر هو ما حفزّهم إلى مضاعفة الجهد الفلسفي، والدليل على ذلك كثرة الإنتاج والتأليف في مضمار الكتابة الفلسفية والوتيرة المُكثفة للنشاطات الفلسفية المتنوعة تدريسًا وتأليفًا، وتلك المتعلقة بنشاط الجمعيات الفلسفية المتمثل في الندوات والمؤتمرات الفلسفية التي تعقد هنا وهناك في المدن الأمريكية وأيضا لما تحظى به مؤلفات الفلاسفة الأمريكيين من ترجمة إلى مختلف اللغات. وقد ازداد هذا النشاط في نقل الجهد الفلسفي الأمريكي من اللغة الأمريكية[3](الإنكليزية)إلى لغات عدة ومنها الفرنسية مثلما هو ملاحظ في نموذج رورتي وازدياد وتيرة ترجمة أعماله لا سيما مع بداية تسعينيات القرن الماضي بشكل ملفت للانتباه فلا يكاد يصدر كتاب أو ينشر مقال له أو لأحد من زملائه في المهنة إلا ويحظى بالترجمة السريعة عكس ما كان معروفا قبل سنوات التسعينيات من القرن الماضي وما كتاب جون راولس نظرية العدل إلا دليل على ذلك بحيث ظل منذ صدوره سنة1971م. من دون ترجمة ولم تظهر النسخة الفرنسية إلا في سنة 1987م.

---

(1) يكفي أن نذكر من الأسماء الكبيرة خاصة من التحليليين أو الوضعيين التجريبيين عموما أو من أصحاب النظرية النقدية التي عرفتها الساحة الفلسفية الأمريكية كارناب، رايشنباخ، تارسكي، همبل، هابرماس حتى وإن كانت الظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية قد لعبت دورها في توجه هؤلاء صوب العالم الجديد بإغرائه والإمكانيات التي يتيحها لدرجة أنه أصبح قبلة ولا يزال للباحثين عن الثروة وعن الشهرة وعن الحديث في ميادين الثقافة بصورة عامة.

(2) ريتشارد رورتي، «حول التراكيب البنائية الهزيلة، والتحليلات المهنية وثقافة التراث» ضمن، تاريخ الفلسفة في أمريكا خلال 200 عام، إعداد، بيتر كاز، ص.463.

كثيرة هي الآراء التي ترى أن وضع الفلسفة في أمريكا أخذ منحى احترافيا منحصرا في الدوائر الأكاديمية، ساهمت فيه بقدر كبير الفلسفة التحليلية التي على الرغم من نجاحاتها إلا أنها أخفقت في ربط صلة وثيقة بالجمهور الذي دأب منذ جيمس على الاحتكاك بالجدال والنقاش الفلسفيين. ومع ذلك فالفلسفة تعمل بوتيرة متسارعة وبتقنية ماهرة في طلب الحجج أثناء النقاش الذي تديره بخصوص الموضوعات المدروسة. وقد ميّز رورتي بين فترتين للفلسفة في أمريكا وكان ذلك عند طرحه للسؤال: أين يكمن موقع أساتذة الفلسفة في التخصص الأكاديمي المعاصر في أمريكا ؟ وأجاب رورتي بنظرة تناولت ما كان يجري في مجال الفلسفة وبالاستناد إلى ما كان يكتبه الفلاسفة أنفسهم لا سيما سانتيانا Santayana في مقاله الشهير عن التراث المتهافت في الفلسفة الأمريكية سنة 1913م.، حيث يقول إن الربط بين إثم "الكالفنية" و"الأنانية" هو ما يُمثّل التراث الهزيل للفلسفة الأمريكية وتبعا لموقف سانتيانا يُقسّم رورتي الفلسفة الأمريكية إلى فترتين:

الفترة الأولى: تقع بين الحربين العالميتين، ميّزها ظهور القيادات الرائدة والأخلاقية وهي فترة البطولية، فيها تبلورت البراغماتية على يد جون ديوي وعرفت الفلسفة أعظم أدوارها في حياة أمريكا وفيها استحوذت على إعجاب سانتيانا.

الفترة الثانية: جاءت بعد الحرب العالمية الثانية واتسمت بالاحتراف المهني للفلسفة والانحصار ضمن الدوائر الأكاديمية وقلّ احتكاك الجمهور بها وتخلّى الفلاسفة عن هذا الدور من تلقاء أنفسهم وبإرادتهم.[3]

لقد أفرزت تأثيرات المدارس الفلسفية التي وفدت إلى أمريكا بشكل أو بآخر مظاهر كان لها أثرها الجلّي على الفلسفة ومن بنيها الفلسفة التحليلية التي يرى رورتي أنها أعطت نموذجا لأستاذ الفلسفة وهو نوع جديد من الأستاذ يعتبره مثقفا تحليليا قادرا على تقديم خبرة فلسفية في

---

(1) ريتشارد رورتي، «حول التراكيب البنائية الهزيلة، والتحليلات المهنية وثقافة التراث» ضمن، تاريخ الفلسفة في أمريكا خلال 200 عام، إعداد، بيتر كاز، ص.463.

(2) المعروف أن كثرة من اللغات يتكلمها الأمريكيون كلغات قبائل الهنود المختلفة والأسبانية وغيرها من اللغات غير أن اللغة الرسمية والمتداولة في أمريكا هي اللغة الإنكليزية وإن اختلفت في بعض مفرداتها ونطقها– فهذا معروف على مستوى المعاجم- عن الإنكليزية الكاثوليكية البريطانية غير أن بعض الترجمات من الإنكليزية إلى لغات أخرى أصبحت تشير إلى أن الترجمة من اللغة الأمريكية إلى اللغة الفرنسية مثلا وكأن الأمريكية لغة غير الإنكليزية وهو ما يحيل إلى بعض آراء الباحثين في اللغة ومتتبعي تطوّر اللغات الذين يذهبون إلى أن اللغة الأمريكية قد تتطور إلى لغة بعينها غير الإنكليزية.

(3) ريتشارد رورتي، «حول التراكيب البنائية الهزيلة، والتحليلات المهنية وثقافة التراث» ضمن، تاريخ الفلسفة في أمريكا خلال 200عام، إعداد، بيتر كاز، ترجمة، حسني نصار، ص.447.

كل ما يقدم له مع اعتقاده بامتلاكه لمضماره الخاص وحيازته لمعرفة خاصة وهي صورة تقرّبه كثيرا من صورة السفسطائي الجديد. في حين اختفت صورة أستاذ الفلسفة على الطريقة المألوفة، الصورة التي قد تلبسه ثوب المؤرّخ أو الناقد الأدبي.[1] ضمن هذه الرؤية التي يقدمها رورتي عن صورة المثقف الأمريكي ووضعية الفلسفة في الجامعات الأمريكية وفق تصور أكاديمي لا يريد التخلّي عن وضع الفيلسوف المُنسّق للمعارف والمحافظ على شمولية النظرة كما نتبين فيه رفض الفيلسوف للحواجز والحدود التي ترسمها المذهبية الضيّقة أو المنهجية الدقيقة بين الفلسفة وفروع المعرفة الأخرى لا سيما الإنسانية منها.

إن اللوحة التي رسمها للفلسفة الأمريكية ريتشارد رورتي سنة 1981م.، تظهر عدم إجماع بخصوص المشكلات والمناهج الفلسفية في أمريكا اليوم مثلما كان ذلك معاشا في ألمانيا عام 1920م.، لما برزت الوضعية المنطقية. فالمشكلات تعاقبت بوتيرة متسارعة وفق أسلوب حازم ثابت يتسّم بالتقنية المُعممة والمهارة الدقيقة في دراسة المشكلات بحثا عن البراهين لأجل بناء خطاب سمته الأولى الصرامة العلمية. هذه إذن، صورة الفلسفة في أمريكا وفق تصور رورتي لها سنة 1981م.، وهي صورة تقرّبها من الفلسفة الإحترافية التي تخلو من التأويل التاريخي القادر على وصل مشكلاتها بما سبقها من فلسفات. وهو نفس الوصف الذي يطلقه كورنيل ويست Cornel West على الفلسفة الأمريكية بعد الحرب العالمية الثانية حيث يقول:« إن الفلسفة الأمريكية بعد الحرب العالمية الثانية أصبحت فرعا أكاديميا رسميا مخصصا لمهنة احترافية محترمة»[2] وهي المهمة التي أخذها على عاتقه رورتي وسعى إلى تجسيدها في: "الفلسفة ومرآة الطبيعة " بقراءة جديدة لتاريخ الفلسفة تمتزج فيها عناصر مختلفة من البراغماتية الأمريكية والفلسفتين الفرنسية والألمانية.[3]

من المفيد التذكير، أن الفلسفة لا تلعب دورا أساسيا في الحياة الثقافية في الولايات المتحدة الأمريكية وقد يكون هذا من الأسباب التي دفعت رورتي إلى التفتح أكثر على أشكال ثقافية غير الفلسفة. هذه الأخيرة يبدو أن دورها في أمريكا محدود ومحصور ضمن الدوائر الأكاديمية لدرجة أن أغلبية المثقفين الأمريكيين لم يقرؤوا كتابا فلسفيا ولا يملكون فكرة واضحة عن التصورات الفلسفية عند أفلاطون أو ديكارت أو هيغل أو نيتشه أو ماركس.

---

(1) Richard Rorty, Conséquences du pragmatisme: Essais: 1972-1980, p. 401.

(2) Cornel West, «La politique du néo-pragmatisme américain», in, La pensée américaine contemporaine, sous la direction de John Rajchman et Cornel west, p. 386.

(3) John Rajchman et Cornel west (sous la direction), La pensée américaine contemporaine, p. p. 34.35.

وليس من الغريب أن لا تجد صدى للفلسفة داخل المدارس الكبرى فضلا عن أن تكون لها أية فاعلية في أوساط المجتمع وفوق هذا كله فإن الصورة التي يصنعها الفلاسفة الأمريكيون أنفسهم هي صورة ساخرة، متهكمة غالبا ما يستمدونها من الرأي العام.

مختصر مفيد، الفلسفة« في أمريكا فرع أكاديمي، بالأحرى متخصص، أين يتبادل فيه المنتمون إليه النقاش فيما بينهم بافتخار من دون أن يأملوا في أن يكون لهم كبير صدى في العالم المحيط بهم.»[1] والحقيقة، أن حظ الأمريكيين من الجانب النظري ضعيف وهم إلى الجانب العملي أميل على حد قول هربرت شنيدر في كتابه تاريخ الفلسفة الأمريكية ولعل هذا ما يُفسّر ظهور البراغماتية في البيئة الأمريكية دون غيرها من البيئات. ومن هذا المنظور، قد يكون موقف رورتي في استقالته من التدريس بأقسام الفلسفة وتفضيله لأقسام الأدب نزوع ومزاج شخصي نحو الأدب ولكن في هذا الموقف أيضا نستشف شيئا من هذا النفور النظري والتجريد المبالغ فيه الذي يميز التفكير الفلسفي والذي لم يلق ترحابا كبيرا في أوساط الجمهور خلافا لما عرفته الفلسفة في بلدان أوربية مثلا وظلت الفلسفة مسألة تخص المشتغلين بها وسط الجامعات من دون أن يكون لدراستها وتدريسها أثر جلي على مستوى الواقع وفي حياة الناس.

ومع هذا، فلا ينبغي أن نجازف بالذهاب بهذا الرأي إلى أبعد مدى بحيث ننفي جملة وتفصيلا الدور الذي لعبته الفلسفة وتلعبه اليوم أيضا في حياة وواقع الأمريكيين خاصة في مجالات التربية، الثقافة والسياسة بشكل خاص. قد يكون من المناسب التسليم بأن الفلسفة شهدت فترات شد وجذب في تاريخ الولايات المتحدة الأمريكية بما يقربها من الجمهور ويعطيها صورة أقرب إلى الدين والبعد الاجتماعي تارة أو بما يحصرها في ثقافة النخبة والمذهبية تارة أخرى.

فليس من الصحيح تماما أن الفلسفة عديمة الصلة بواقع الثقافة الأمريكية بل قد لا يمثل الرأي الذي ينكر أية رابطة بين الفلسفة والواقع والذي تسرب على يد بعض الفلاسفة والمفكرين الأوربيين وربما حتى الأمريكيين من المناوئين للفكر الفلسفي، مثل هذا الرأي قد لا يمثل إلا وجها واحدا من الحقيقة. الحقيقة في الفلسفة الأمريكية أنها أرادت أن تتميز عن الفلسفات الأخرى لأن الفلسفة وليدة بيئتها وهذا ما ينطبق على الفلسفة في أمريكا وحتى وإن استقت بعض مظاهرها الفكرية من فلسفات أوربا وتيارات أخرى مختلفة الموطن إلا أنها صيغت بلغة أمريكية في شكلها ومضمونها والدليل على ذلك الفلسفة البراغماتية.

---

(1) Richard Rorty, Science et solidarité: La vérité sans le pouvoir, traduit de l'américain par Jean- Pierre Cometti, (Combas, Éditions de l'Éclat, 1990), p.11.

ثالثا: الفلسفة البراغماتية:

يرى رورتي أنه إذا اتجهنا بأنظارنا صوب نهاية القرن العشرين وليس إلى بداياته سنجد أن البراغماتية عرفت نوعا من البعث أو الميلاد الجديد لكنه لم يكن شبيها بتلك النزعة السيكولوجية panpsychisme التي ترد كل مادة إلى طبيعة نفسية.

1- البراغماتية الكلاسيكية:

غالبا ما توصف البراغماتية بأنها الفلسفة الأمريكية بامتياز، من حيث أنها نشأت وتطورت في أمريكا من دون البلدان بل في تصور أنه كان يتعذر ظهورها في غير هذا البلد، فالظروف والعوامل التي اجتمعت وتضافرت لتجعل من بروز البراغماتية أمريكية المولد. غير أن هذا الربط بين البراغماتية وأمريكا تتباين فيه المواقف التي تبعث جميعها على ازدراء البراغماتية أو على الأقل النظر إليها بشيء من التشكيك والارتياب واعتبارها أقل قيمة ووزنا من الفلسفات التي عززت مواقعها في خريطة الفكر الفلسفي وغدت نظرياتها محل تداول وتقدير.

وحتى الفلاسفة اليوم، يقول رورتي الذين يتحدثون بنوع من الإيجابية حول جيمس وديوي في الوقت الذين يشيرون بسلبية إلى كل من دلتاي و برغسون إنما يتحدثون بشكل كبير عن المنطوقات ولكنهم لا يقولون شيئا كثيرا عن الأفكار والتجربة بوصفها مقابلة لاتجاهات القضايا مثل الاعتقادات والرغبات.[1] وفي هذا إشارة من رورتي إلى نقطتين هما:

- مواضيع الاهتمام والصدارة في نوعي البراغماتية الكلاسيكية والجديدة ليست واحدة فقد حصل فيها تحول ولم تعد الأفكار والخبرة هي ما يحوز اهتمام براغماتيي نهاية القرن العشرين وإنما مواضيع أخرى أكثر التصاقا باللغة في منطوقاتها وقضاياها.
- أمكن للبراغماتية في صيغتها الجديدة من تحرير مكان لها وسط زخم التيارات الفلسفية وفرض رؤيتها التي تحمل وجاهة ومصداقية ينبغي أخذها بالجدية الكافية.

فقد رأى برتراند راسل أنها فلسفة سطحية تتبع وجهة تجارية وهي تتلاءم مع بلد يعوزه النضج أما أكثر الجوانب سوءا في البراغماتية -حسب راسل- فقولها بأن« الصدق العقلي هو ما يفيدك أن تعتقده[...] فإذا سلمنا بأن الصدق العقلي مسألة تقديرية، وأنه ينتمي لأحداث بشرية خالصة هي الاعتقادات، فإنه لا يترتب على ذلك أن درجة الصدق في اعتقاد ما تعتمد

---

(1) Richard Rorty, «Dewey entre Hegel et Darwin», in, *Rue Descartes* 5-6 (Novembre, 1992), p.54.

على ظروف إنسانية بحتة.»[1] وفي تصور راسل فإن تصور البراغماتية للصدق العقلي تتولد عنه نتائج سلبية وخطيرة على الفرد والمجتمع على حد سواء وتكون نهايته مفجعة. هذا من ناحية الذين يزدرون البراغماتية وموطنها. ومن ناحية ثانية، نجد أن الذين يمتدحون البراغماتية يحاولون إبعاد صيغتها الأمريكية ويماثلون بين البراغماتية والديمقراطية إلى حد يجعلهم يوازنون بين معارضة البراغماتية مع معارضة كل شكل للحياة الديمقراطية.[2]

وإذا كان رورتي لا يقبل مثل هذا التداخل بين البعد الفلسفي والمضمون السياسي في علاقة البراغماتية بالديمقراطية أو من جهة اتخاذ البراغماتية نموذجا أصيلا، شرعيا ورسميا وحيدا للفكر الفلسفي في الولايات المتحدة الأمريكية وهو في رأيه تداخل غير مقبول فما يتضمنه من ازدراء غير مبرر وما كان من تلازم فهو غير معقول وإضافة إلى هذا فإن رورتي لا يوافق أن تكون بالضرورة القناعات السياسية منسجمة مع الآراء الفلسفية بمثل ما أن الاختلافات الفلسفية لا تمنع من تقاسم نفس الفكرة السياسية. إن ديوي على سبيل المثال قد يتفق مع نيتشه حول مواضيع فلسفية معينة ويتفقان في اختلافهما مع فلسفات أفلاطون وكانط لكنهما قد لا يتفقان حول مواضيع سياسية تتصل بالإخاء الإنساني وبقيمة الديمقراطية. غير أن رورتي على الرغم من اعتراضه على مثل هذا التداخل لكنه في نفس الوقت يرحب بموقف جون ديوي حينما يُنصّب البراغماتية فلسفة الديمقراطية وأن توحيدهما عبارة عن نفس الذهنية التجريبية الفياضة بالأمل في إمكانية تحسين الأشياء. ويقول رورتي مُعلّقا على موقف ديوي: « أعتقد بأن أقصى ما يمكن أن نفعله بربط البراغماتية بأمريكا، هي القول بأن هذا البلد وفلاسفته الأكثر تميزا يقترحون علينا بأننا قادرين، في السياسة، أن نضع الأمل بدل المعرفة وهو الأمر الذي سعى الفلاسفة إلى بلوغه.»[3]

في الغالب أيضا إننا عندما نتحدث عن البراغماتية فإننا نفكر في البراغماتية الكلاسيكية بينما للبراغماتية وجهها الجديد الذي يمثل تيارا أمريكيا محضا يدعونا رورتي إلى ضرورة التمييز بين البراغماتيتين بين تيار كلاسيكي مثله بيرس، جيمس وديوي من جهة وبين تيار

---

(1) برتراند راسل، فلسفة القرن العشرين، ضمن، فلسفة القرن العشرين: مجموعة مقالات في المذاهب الفلسفية المعاصرة، نشرها داجوبرت د. رونز، ترجمة، عثمان نوية، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، 1963م.، ص.18.

(2) Richard Rorty, L'espoir au lieu du savoir: Introduction au pragmatisme, Édition française établie par Claudine Cowan et Jacques Poulain, Paris, Éditions Albin Michel, 1995, p.11.

(3) Ibid., p.13.

جديد من أبرز شخصياته كواين Quine، غودمان Goodman، بوتنام Putnam وديفيدسون Davidson إضافة رورتي نفسه. التمييز الذي يدعونا إليه رورتي معياره هو المنعطف اللغوي الذي اتجه إليه الفلاسفة في الوقت الذي هجروا فيه موضوع الخبرة وتبنوا اللغة موضوعا أساسيا وبالتالي ساروا على خطى فريغهFrege بدلا من لوكLocke.[1]

2- البراغماتية الجديدة

البراغماتية الجديدة أو المحدثة أو النيو براغماتية New Pragmatism أو Néo-pragmatisme هي التسمية التي تطلق على تيار فلسفي برز في الظهور مع بداية الستينات في الولايات المتحدة الأمريكية مع أفول نجم الفلسفات التي عرفت رواجا واسعا في الأوساط الفكرية الأمريكية قرابة عشرين سنة وبالخصوص الفلسفات التحليلية بداية من خمسينيات القرن العشرين إلى غاية الستينيات منه وكذلك ما بعد البنيوية التي حملتها معها العقول المهاجرة إلى أمريكا فازدهرت هناك وشكّلت حركة واسعة داخل المجال الأكاديمي وخارجه أي في الساحة الثقافة بعامة ولفترة قاربت«عقدين من الزمن ظلت الوضعية المنطقية العنصر الأهم في حركة التحليلية الفلسفية في الولايات المتحدة الأمريكية مانحة بذلك امتدادا جغرافيا خاصا لمؤسسة عرفت النور في فيينا بالنمسا حول موريس شليك Moritz Schlick، ردولف كارناب Rudolph Carnap وأوتو فون نويراث Otto von Neurath.»[2]

مثلما أن تاريخ الفلسفة شاهد على إحياء نزعات ومذاهب فلسفية عديدة عرف أنصارها ومؤيدوها كيف يعيدون إليها الحياة أو يمنحونها فرصة الظهور ثانية بمحاولات تجديدها. فقد عرفت المذاهب الأفلاطونية والطوماوية والكانطية والهيغيلية والماركسية والواقعية وغيرها أيضا وجدت طريقها إلى البروز ثانية وأصبحت تحمل تسميات الأفلاطونية الجديدة والطوماوية الجديدة والكانطية الجديدة والهيغيلية الجديدة والماركسية الجديدة والواقعية الجديدة وما إليها من مذاهب شهدت هذا النوع من التجديد الذي لا يعني فحسب نوعا من إعادة تأهيل هذا المذهب بما يتناسب مع المستجدات والمعطيات الجديدة فيغدو منسجما ومتكيفا مع الأوضاع الحديثة بل يرى فيه أصحابه القدرة والصلاحية التي تجعل منهجه، رؤيته ومضمونه قابلاً لأن يُفسر بقناعة ويُبرهن على صحة دعواه وأنه لا يزال يمتلك القدرة والجاذبية اتجاه تصوراته الفريدة والمتميزة. انطلاقا من هذا المنظور يُعتبر رورتي هو الوجه البارز

---

(1) Michel Meyer (sous la direction), La Philosophie anglo-saxonne, Paris, P U F, 1re édition, 1994, p. 439.

(2) Richard Rorty, L'espoir au lieu du savoir: Introduction au pragmatisme, P.17.

والمحرّك القوّي في العودة إلى البراغماتية[1]، وهي عودة يتقاسمها معه نخبة من مثقفي الولايات المتحدة الأمريكية الذين برزوا بشكل خاص في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية أي الفترة التي امتدت من الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين واستمرت هذه العودة التدريجية إلى البراغماتية في وجهها الجديد في اكتساح الفضاء الثقافي والأكاديمي الأمريكي لتصبح معلما فكريا جليا في الثقافة الأمريكية المعاصرة خلال ثمانينيات وتسعينيات القرن العشرين ولا تزال كذلك إلى اليوم.

لكن موقف الفلاسفة المعاصرين– أو على الأقل بعضا منهم – يعتبر أن البراغماتية حركة فكرية متقادمة، ويتحاشون اعتبارها فلسفة أو أنها ليست من الفلسفة الحقيقية وهي في ظنّهم- بحسب رورتي- حركة عرفت نهايتها في بداية القرن العشرين، في ظل أجواء محلية ويتوجب من الآن فصاعدا النظر إليها على أنها متهافتة ومنتهية.[2] لكن الواقع، أنها أعيدت إلى الحياة من جديد بنفس الجذور ولكن بكساء مغاير في ظرف مائة سنة على أول ظهور لها مع تشارلز ساندرس بيرس بمقاله كيف نجعل أفكارنا واضحة ؟ سنة 1878م. How to make our ideas clear ? فالأفكار التي بحث عن صحتها في هذا المقال ورأى بأن حقيقيتها ومعناها لا تعني شيئا آخر سوى آثارها ونتائجها المترتبة عنها، مثل هذه الرؤية الفكرية والمنهجية الناضجة ظلت كالكنز الدفين إلا أن أعيد اكتشافها ثانية ابتداء من ستينيات القرن الماضي.

إن البراغماتية هي الفلسفة التي وجد فيها رورتي الصورة الحقيقية للثقافة الأمريكية، وهو يَعتبر أن البراغماتية التي كانت فلسفة سيدني هوك- صديق لعائلة رورتي- ومن قبله ثُلّة من الفلاسفة الأمريكيين أمثال بيرس، جيمس وديوي، هي كذلك في ظنّه الفلسفة غير المُعلنة وغير الرسمية لمعظم المثقفين الآخرين في نيويورك والذين عَدَلوا وتراجعوا عن الماركسية وماديتها الجدلية على الرغم مما كانت توصف به البراغماتية في أوقات من انحباسها وتقهقرها على يد بعض أساتذة الفلسفة في جامعة شيكاغو من أمثال هيتشينسHutchins وأدلر Adler من أوصاف سلبية وتتهم بكونها مبتذلة، عامية، نسبية ونافية لذاتها.[3] وكانوا يقودون حملات عنيفة وانتقادات شديدة. لكن من المفيد الإشارة، ضمن سياق تاريخ الفلسفة

---

(1) Daniel-François Wechter, «John Dewey philosophe du nouveau monde (et du monde nouveau)», in , philosophie politique, n°7/1995, p.64.

(2) Richard Rorty, Conséquences du Pragmatisme, p.19.

(3) Richard Rorty, Trotsky et les orchidées sauvages, in Lire Rorty: Le pragmatisme et ses conséquences, édité par Jean-Pierre Cometti, (Combas, Éditions de l 'Éclat, 1992), p.p. 259. 260.

البراغماتية، وعلى الرغم من تراجع رقعة انتشار البراغماتية وتلاشي نفوذها وسط المفكرين الأمريكيين لفترة من الزمن تراوحت بين الثلاثين والأربعين سنة إلا أن ذلك لم يمنع تواجد الأفكار البراغماتية واستمرارها لذلك يشيد كورنل ويست بمساهمات من حافظوا في حقل نشاطهم الفلسفي على بقاء التراث البراغماتي خلال فترة ازدهار الوضعية المنطقية ومن هؤلاء: جون ماك درموتJohn McDermott، جون سميثJohn Smith، ريتشارد برنشتاينRichard Bernstein و مورتون وايت Morton White.

فضّل ماك درموت بشكل عام استخدام الأسلوب النقدي الثقافي المرتبط بالطابع البراغماتي لروح العصر الحاضر. أما سميث فقد قدم أحسن تصور مبدئي للبراغماتية الأمريكية بتحقيقه آثارا واسعة في الفحص الذي غالبا ما تجاهله فلاسفة التحليل. وأما برنشتاين فقد كتب أفضل الدراسات المقارنة المشرقة عن البراغماتية والفلسفة القارية ومنها، الماركسية، الوجودية والظواهرية أو الفينومونولوجية. علاوة على ذلك، فقد أثار المظاهر والمعالم البراغماتية لعدد من وجهات النظر الفلسفة التحليلية بطريقة حادة وبصيرة. لقد شدّد ببراعة وبإقناع على أن البراغماتية بمثابة المُحَاور والمُتكلّم الجاد في المحادثة الفلسفية المهنية أوالاحترافية عندما لا يبدو ذلك جليًا بالنسبة للكثيرين. أخيرا، مورتون وايت الذي حافظ على تقليد بارز ومميز للتاريخ الثقافي مبني و مركز في الغالب على البراغماتية الأمريكية.[1]

لقد كان وضع فلاسفة وكُتاب من أمثال ريتشارد رورتي، الذين رأوا في ذلك الوقت - أي إمكانية أن تصبح الأفكار البراغماتية فلسفة مناسبة ومتكيّفة مع الثقافة التي تستوجبها تحوّلات ذلك العصر، فلأن الفلسفة التحليلية غدت من الماضي: والأحداث التي مرت بها شهدت على تفككها واندثارها. وفي تصور رورتي فإن هذه الأحداث مرتبطة أساسا بأسماء مثل: فيلارد فـ. أ. كواين W. V. O. Quine، نيلسون غودمان N. Goodman ويلفرد سيلارسW. Sellars ودونالد دافيدسون D. Davidson والمتناسبة بنهضة وانبعاث البراغماتية التي قوّيت وتعزّزت بالاختبارات والتمارين التي أخضعتها إليها الفلسفة التحليلية.[2] كما ينظر بعض الباحثين إلى رورتي نفسه بوصفه على دراية جيدة بقضايا وآليات التحليليين على أنه من الذين عملوا على تقويض دعائم الفلسفة التحليلية وأفول نجمها بعد الانتشار الكبير الذي عاشته في أمريكا.

إن البراغماتية في صيغتها الجديدة لم تكن بنفس مواصفات البراغماتية الكلاسيكية وهي تختلف عنها أو على الأصح تتميز عليها بإدخال بعض التعديلات المنهجية والفكرية التي

---

(1) Cornel West, The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism, Wisconsin, The University of Wisconsin Press, 1989, p.194.

(2) Michel Meyer(sous la direction), La Philosophie anglo-saxonne, p. p. 444.445.

برزت ما بين فترة ظهور البراغماتية في نهاية القرن التاسع عشر مع بيرس وهي ما يمكن أن نسميه بالبراغماتية الأولى أو الكلاسيكية وفترة إحياء البراغماتية بدءا من نهاية سبعينيات القرن العشرين وهي ما يمكن أن نصطلح عليه بالبراغماتية الثانية أو الجديدة. هذه الأخيرة استفادت من المدارس والتطورات الفلسفية الحاصلة في الساحة الفلسفية الأمريكية وأمكنها أن تستفيد بالخصوص من النقاشات الفلسفية حول آليات البرهان الفلسفي بخصوص الحقيقة وكذلك فيما يتعلق بدور ووظيفة الفلسفة في ظل التقدم الحاصل.

يلخص جون راجمان موقف رورتي البراغماتي واصفا كيف أكد الفيلسوف على وضع البراغماتية في مركز الثورة التي لم تكتمل وتوقف مسارها بفعل نجاح الفكر الوافد (الفلسفة التحليلية)غير أن فشلها المرحلي يساعدنا على مراجعة وضعها. يحرص رورتي ضمن قراءته الخاصة للبراغماتية على إبراز فكرة ديوي المتعلقة بتعدد مجتمعات الباحثين على حساب مفهوم بيرس الخاص بمنطق للبحث يؤدّيه شخص بمفرده. إن فكرة ديوي سيتم ربطها بسؤال الحقيقة والعقلانية الذي يرجع إلى هيدغر، وإلى التيار اللا-تأسيسي واللا-نسقي الذي يوجد هنا وهناك في الفكر الأوربي والأمريكي والذي سيستند إليه رورتي من خلال طروحات كل من كواين وسيلارس. وعندما تلبس الفلسفة الجديدة ثوبا براغماتيا ستتجنب النتائج السيئة التي نبّه إليها رورتي وهي النتائج التي توصف بكونها ضد –إجتماعية وضد-ديمقراطية.

إن هذه الشكل الجديد للفلسفة يسميه رورتي البراغماتية الجديدة. وهي فلسفة أقل ما يقال عنها أنها فلسفة التضامن وليست فلسفة الموضوعية.[1]البراغماتية الجديدةNéo-Pragmatisme هي الصيغة التي احتوت طروحات رورتي وقراءته المتميزة لكل من ديويDewey، هيدغر Heidegger و فتغنشتاين Wittgenstein وهي أيضا التفتح والتسامح المذهبي الذي يلجأ فيه الفيلسوف إلى دريدا Derrida، هابرماس Habermas و ليوطار Lyotard. فحتى الذين يخالفونه في الآراء والمواقف الفلسفية والسياسية يعترفون له بهذه الميزة في التسامح الفكري والنقاش الهادئ الهادف والذي يتأسس على الإقناع ونبذ التطرف وفي جميع الردود التي ضمنها كتابته أو الكتب والمقالات التي كانت له فيها ردود على منتقديه تشهد على صحة هذا الحكم في قبول الرأي الآخر وعدم الادّعاء بقول الحقيقة واحتكارها ورفض الدوغماطيقية والأحادية في التصور والطرح.

---

(1) John Rajchman et Cornel west (sous la direction), La pensée américaine contemporaine, p. p.35.36.

رابعا: المشروع الفلسفي لـــ رورتي:

بدأ يلوح في أفق الفلسفة المعاصرة مشروع وقعّه رورتي حينما أتّم الفيلسوف أطروحتــه عن الإمكانية أو القوة Potentiality سنة 1956م. وحيث تبيّن أن مسعاه الرئيسي هو التأســيس لمحادثة conversation بين الفلاسفة المعاصرين والتراث الكبير للفلسفة الغربية. فعلــى ســبيل المثال، تبرز لنا أطروحته المُطّولة حول مفهوم الإمكانية مساهمة أرسطوAristotle كمتحــدث ومشارك في الحوار، كما أن مؤلفاته الأولى تُباين وتُخالف تشارلز س. بيــرس C. S. Peirce ولودفيغ فتغنشتاين L. Wittgenstein ؛ رينيه ديكارتR. Descartes ، ألفرد نورث هوايتهــد A. N. Whitehead، وجلبرت رايل G. Ryle، تمامــا مثلمــا تبــاين تومــا الإكــويني Thomas Aquinas، براند بلانشارد B. Blanshard، و ج. لــ. أوستينJ. L. Austin. وقد تعــزّز هــذا المشروع الرورتي أكثر بإصدار الفيلسوف لكتابه الأساسي عام 1979م. وعنوانــه "الفلســفة ومرآة الطبيعة" Philosophy and the Mirror of Nature.

في هذا الكتاب، الذي يعتبره كورنيل ويست نصا معلميًا وهو في نظره أهم نــص فلســفي وأهم كتاب في الميتا- فلسفة أمريكية American Meta-Philosophy منذ كتاب جــون ديــوي "البحث عن اليقين"The quest for certainty الصادر سنة 1929م. وترجع أهمية كتاب رورتي إلى كيفية طرحه المقنع لحدوث الأزمة العميقة التي وجدت نفسها فيها الفلســفة الأكاديميــة.[1] فمع رورتي، وبالخصوص مع مؤلفه "الفلسفة ومرآة الطبيعة" تتحول الفلسفة من ميدان نظريــة المعرفة أو لنَقُل تتخلى عن الإبيستمولوجيا (Erkenntnisetheorie) Epistemology لتصبح فعلا منشئا أو مشيّدا (*Bildung*) Édification غرضه إعادة بناء الفلسفة. وهي مهمة سبق لأســتاذه جون ديوي أن أعلن عنها في كتابه الصريح والواضح فــي عنوانــه: تجديــد فــي الفلســفة Reconstruction in Philosophy. فهذا الكتاب، بوجه خاص، يحظى بإعجاب كبير من رورتي عكس كتب ديوي الأخرى.

إن هذه المهمة التي يحلو لــ رورتي الإعلان عنها في أكثر من مناسبة، تجعله في موقــف يبعد عن نفسه الأصالة الفكرية أو العمل الأصيل فيما يصبو وفيما أنجز. فهو يشــير إلــى أن مشروعه ينطوي على مهارة حرفي أو مرقّــع un talent de bricoleur، يقــوم بجمــع قطــع أو أجزاء من دريدا ووضعها إلى جانب ديوي، واقتطاع عناصر من ديفيدسون وتقريبها مــن فتغنشتاين وأمور من هذا القبيل أكثر من أن يكون عمله أصيلا. وبرأيه أن من لا يمتلك ذهنًــا أصيلا، لا يمكنه إلا أن يعقّب أو يعلّق على ما يفعله الآخرون[2]. ما يلاحظ علــى مثــل هــذا

---

(1) Cornel West, The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism, Wisconsin, The University of Wisconsin Press, 1989, p.194.

(2) من حوار مع رورتي أجراه جوشيا نوب Joshua Knobe نشر لأول مرة في *The Dualist* ، 2، 1995 ، ص.ص. 56- 71.

التصور وعلى ما فيه من تواضع الفلاسفة وعدم ادعائهم للعلم أو إحاطتهم بهالة الحكمة والقداسة التي قد ينسبها أو يتباهى بها بعضهم من أشباه المفكرين أو الفلاسفة المزّيفين إلا أننا نرى في موقف رورتي تقاربا كبيرا في مشروعه مع موقف ديوي الذي سعى فيه إلى التجديد في الفلسفة متخذا من القاموس البراغماتي الذي يعج بمفاهيم: الخبرة والبحث، التفاعل الكائن مع المحيط، الديموقراطية والتربية، الفعل والنتيجة، جدلية الغاية والوسيلة، بوصفها أدوات منهجية ومعرفية لتحقيق مشروعه. رورتي في مسعاه أيضا، يحاول التجديد أو إعادة البناء في الفلسفة بما يتلاءم مع واقع الحضارة الغربية وبدرجة أكبر مع الليبرالية الأمريكية، فهو كواحد من أتباع ديوي يرغب في الدفاع والثناء على الديموقراطية البرلمانية[1] لكنه يرغب في أن تكون في نفس الوقت ديموقراطية اجتماعية تنحو صوب نفس غايات اليسار، ولكنها تستخدم لغة مغايرة له، إنها توجه نحو الفعل أكثر منه نحو التنظير الذي طغى على حركة اليسار الأمريكي في القرن العشرين. فبدا اهتمامه بنظرية المحلل النفساني الفرنسي جاك لاكان J. Lacan في الانهيار أو برأي الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو M. Foucault في الإبستيميه أكثر من التفكير والعمل على تقليص الفجوات في الأجور أو توسيع الحقوق المدنية. إن رورتي في تصوره للديموقراطية الاجتماعية يدعو إلى يسار أكثر التزاما يتجاوز حالة ما أسماه بـ" اليسار الثقافي" الذي أصبح اهتمامه منصبا على الجانب النظري مكتفيا بطابع أكاديمي وبعيدا عن كل التزام ونشاط اجتماعيين، يسار لم يعد يكترث بكيفية تقليص الهوة بين الأغنياء والفقراء وتضييق دائرة الفقر أو التقليل من الظلم الاجتماعي[2] ومتابعة القيم التقدمية المؤسسة تاريخيا.

1- مسار البراغماتي:

استتباعا لنفس الخط عند ديوي يتجه رورتي صوب ميدان الإبستيمولوجيا أي الميدان الذي كان ديوي قد خصه بجملة من الانتقادات لا سيما في نقد نظرية المعاينة أو المتفرج في المعرفة Spectator Theory in Knowledge حتى يؤكد على وجهة نظره الداعية إلى الممارسة والفعل والتأكيد على البعد البراغماتي في مضمار المعرفة وإبراز مكمن التوحيد بين النظر والعمل ونبذ كل فصل بينهما. مع رورتي أيضا« لا تغدو الفلسفة نظرية في المعرفة وإنما نوعا من الإنشاء أو التأسيس لخطاب يهدف إلى إعادة خلق أو إبداع عن طريق يتمكن

---

(1) Richard Rorty, Le cosmopolitisme sans émancipation en réponse à Jean-François Lyotard, traduit par Pierre Saint-Amand, Critique, N° 456, Mai 1985, p. 569.

(2) من حوار مع رورتي أجراه Scott Stossel نشر بمجلة The Atlantic في 23 أفريل من سنة 1998م. بمناسبة صدور كتابه: Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America.

الإنسان التخلص من أناه القديم. وبالتالي، فأي منطوق ما لا يكون صحيحا إذا كان حقيقيا من خلال مرجعية معطاة. ولكن بالأحرى، هناك شيء يمكن قوله إذا كنا نرغب في التأسيس لشيء، وهو ما يعني أن هذا الشيء لا يوجد ما لم نقم أو نعمل على بنائه وتشكيله.»[1] لئن وجدنا رورتي، بروح الفيلسوف المتواضع يصف مجهوده الفلسفي بمهارة الترقيع ويُصنّف عمله ضمن الأعمال غير الأصيلة، فإن هذا لم يمنع حتى نقاده وخصومه من الاعتراف بقدرته وبجرأته على طرح مشروعه علناً وبعبارات مغرقة في التفلسف زادت من قيمة طروحاته التي وجدت في النصوص المختلفة التي اشتغل عليها مزيجًا من الأفكار أمكن لـ رورتي أن يبني منه فلسفة متميزة، متفردة في نموذجها المُوحّد والمُقرّب بين تيارات فلسفية متناقضة وبين طروحات فلسفية متباينة يصعب على الواحد منا أن يجد بينها ارتباط أو صلة.

هكذا نجد رورتي يعلن بعبارات صريحة عن استراتيجيته أو خطته "الفلسفية" في دفع الاعتراضات، التي وجهت إلى أفكاره وتوضيح تصوراته بأدواته ومفرداته التي كانت في كثير من الأحيان محط تشكيك وتهجم. وهو على وعي تام بألعاب اللغة والابتعاد عن التناقضات وأساليب الفلسفة في تقزيم الخطاب والحط من قيمة الأفكار المخالفة لذلك تجده يقول:« تتضمن استراتيجيتي السعي إلى التقليل من قيمة اللغة التي تصاغ بها الاعتراضات بدلا من فسح المجال للمُعترض في اختيار الأسلحة والأرضية معا عندما أتصدى لانتقاداته.»[2] وهو حينما يعمد إلى تبرير طروحاته وتعزيز مواقفه الفلسفية، فإنه يستند إلى ثلاث ركائز:

- أساليب وآليات التدليل بمثل ما يستخدمها خصومه أو أكثر حتى وإن أنكر على نفسه اللجوء إلى مثل هذا النوع من الاستدلال العقلي والتفكير النظري المجرد لأنه يمقته ويرى فيه تكريسا للفكر الميتافيزيقي اللاهوتي الذي دعا إلى نبذه وتجاوزه إلى مرحلة ما أسماه بالفلسفة ما بعد الميتافيزيقية، وهو بهذا يستخدم نفس أسلحة منتقديه ومعارضيه ومن هنا ينطلق في رفض فكرة التأسيس القائمة على البحث الدائم عن الطبيعة أو الماهية أو العقل أو الحقيقة وهذا بناء على نزعة إسمية Nominalisme.
- الواقع التاريخي الذي يستلهم من وقائعه وأحداثه ما يكشف له عن معطيات يوظفها توظيفا فلسفيا في دعم آرائه. ولذا وجدناه يستند إلى نزعة تاريخانيةHistoricisme تتخذ من انبثاق الفكرة أو المشروع وكذا العارضية Contingence واللحظة العابرة والتوجه نحو المستقبل محطات أساسية في خطابه حول الليبرالية على سبيل المثال.

(1) Aldo G. Gargani, «La réalisation linguistique de la vérité», in, Rue Descartes, 5-6, (De la vérité Pragmatisme, historicisme et relativisme, Paris, Editions Albin Michel, Novembre, 1992, p. p. 128.129.

(2) Richard Rorty, Contingence, Irony et Solidarité, p.75.

- النص الفلسفي وغيره من نصوص أشكال التعبير الإنساني الأخرى، يستثمرها رورتي ويوظفها لصالح مشروعه الفلسفي سواء أكان هذا النص براغماتيا أو تفكيكيا أو تحليليا أو نصا فلسفيا آخر في منهجه كما في مضمونه من دون تمييز بين نص للفلسفة القارية أو الفلسفة التحليلية، علاوة على لجوئه إلى نصوص أخرى أدبية شعرية أو نثرية رآها أنسب إلى إيضاح أفكاره أو ما دعا إليه. غير أن أكثر تجلي لفكره الفلسفي يمتزج بالطابع البراغماتي الذي استخلصه من ديوي وعليه فنزعته نيو -براغماتية أو براغماتية جديدة.

في هذا الإطار يبرز الجهد الخصب والمثمر الذي جمع فيه رورتي فلاسفة العالم الجديد بنظرائهم من الفلاسفة القاريين، فأمكنه أن يتخذ من الحقل الإبستيمولوجي قاعدة ينطلق منها في مشروعه الطموح إلى إجراء تواصل وحوار حقيقيين ضمن الفلسفة الغربية تحركه في ذلك شكوكه الفلسفية حيال حجج النزعتين الديكارتية والكانطية بالاستناد إلى أسس منهجية وآليات استقصاء في كل من نزعة كواين الكليانيةQuine' s holism، والنزعة التعددية عند غودمان Goodman's pluralism والنزعة ضد التأسيسية لـــ سيلارس Sellars' anti-foundationalism.[1]

إذا كان كواين، غودمان وسيلارس يمثلون بدرجة أولى الجانب الشكلي المنهجي والخلفية الصورية لمطمحه الفلسفي، فإن معطى هذا المبتغى ومادته سيحصلها رورتي عند ثلاثة فلاسفة هم ديوي، فتغنشتاين وهيدغر الذين يثق رورتي بتصوراتهم الفلسفية ويعتقد بأنهم مثلوا بالنسبة إلينا فترة الفلسفة الثورية بتقويضهم ووضعهم جانبا التصورات الأفلاطونية المجردة والصيغ الديكارتية المصقولة والبراديغمات الكانطية المتعالية ومن ثم قدموا لنا أدوارا وأنشطة جديدة للفلاسفة. لذا يقول أحد الكتاب في حق رورتي بناء على ما طرحه في مشروعه« إن المظهر الإشكالي في مؤلفات رورتي يتضمن العلاقة بين عمله المُرعب والمُخيف في تقويض وتهديم التراث أو التقليد الفلسفي منذ أفلاطون إلى غاية أحدث المحاولات في الفلسفة التحليلية هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإن تصوره لخطاب فلسفي يقتصر على إعادة بناء أخلاقي وجمالي للجماعة البشرية.»[2]

إن الطابع العام لفلسفة رورتي، والذي غالبا ما تلصق به البراغماتية الجديدة أوالـــ نيو براغماتية New Pragmatism يتسم برفضه لعناصر ثلاثة مما درج عليه التقليد والممارسة

---

(1) Cornel West, The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism, Wisconsin, The University of Wisconsin Press, 1989, p.200.

(2) Aldo G. Gargani, La réalisation linguistique de la vérité, in, Rue Descartes, 5-6, (De la vérité Pragmatisme, historicisme et relativisme, p.129.

الفلسفيين: نظرية الحقيقة كتطابق أو مطابقة correspondance، مفهوم التمثيل المفضل أو الأولويreprésentation وفكرة ذات متعالية transcendantal. وهكذا تتجلى الفلسفة "الرورتية" في ثوب« مراجعة تفكيكية لمفهوم الفلسفة وحدوده»[1] وللثنائيات التقليدية التي عمرت طويلا وهيمنت على تاريخ الفكر الفلسفي ومن ثم وجد رورتي ضالته عند الفلاسفة الذين ثاروا على التمسك بالبحث عن الجوهر المرآوي التماسا لليقين المطلق ضمن الاهتمام الكبير بنظرية المعرفة. لقد وجد رورتي سنده المنهجي في الخطاب النيتشوي تارة، وفي القول الفلسفي عند كل من ديوي وهيدغر وفيتغنشتاين، لكي يناهض الفلسفة النسقية من أجل الدعوة إلى فلسفة مُنشئة Une philosophie édifiante تتجسد فيها المحادثة La Conversation بدل المجابهة La confrontation.

باختصار، فالفيلسوف، بحسب رورتي ومن خلال الأدوار الجديدة التي حملتها لنا الفلسفات النيتشوية، الديوية والهيدغرية، ينبغي عليه أن يمتنع عن طلب اليقينيات أو البحث عن الأسسLes Fondements. وفي هذا رفض لكل أفق ميتافيزيقي، بإمكانه الحديث عن ممارسات انتقالية، عن أوصاف عرضية، ونظريات قابلة للمراجعة. يمكنه أيضا اتخّاذ موقف من الصراعات وكذلك الدفاع عن ممارسات(اللغة) لمجتمعه، أو إصلاحها أو اقتراح ممارسات جديدة أو أوصاف جديدة من دون اللجوء إلى معايير أو مقاييس فلسفية لا تاريخية.[2] إن الفلسفة التي يدعو إليها رورتي والتي تتسم بكونها ما بعد تحليلية Philsophie Post-analyique تتضمن فكرة النهاية أي نهاية الفلسفة ليس بمعنى زوال الفعل الفلسفي ووضع حد للفلسفة كنشاط ذهني إنساني واجتماعي بل النهاية تفيد بروز أنماط جديدة من التفكير تتناسب مع مستجدات الوضع الإنساني القائم بكل أبعاده. هذه الفلسفة تتميز بكونها ذات حركة ثلاثية أو هي ضد ثلاث فرضيات، فمن ناحية تكون ضد الفرضية أو الفكرة الكانطية القائلة بأخلاقية محددة ببرهنة الإجماع للعناصر المعقولة ومن ناحية ثانية فهي ضد المصادرة أو الفرضية العلماوية Postulat scientiste في وجود عقلانية واحدة ومتجانسة. وأخيرا، فهي ضد الفرضية الإنسانوية التي ترى أن كل عمل يستوجب العودة إلى الخيال الإنساني في كونيته.

إن هذه الفلسفة تتجه نحو مشروع للسياسة المدنية أو ديموقراطية اجتماعية بناء على تحليل تاريخي للمشكلات الفلسفية المثارة بسبب الطابع المتعاظم والمتزايد للعلوم وكذلك بناء على إحياء التقليد الإمرسوني في الأدب. هذه التوجهات ما بعد تحليلية تقودنا، بحسب رورتي،

---

(1) عبد المنعم البري، نهاية الفلسفة النسقية: عرض لوجهة نظر ريتشارد رورتي، فكر ونقد، (مجلة ثقافية شهرية)، السنة الثانية، العدد 14، ديسمبر 1998م، ص.47.

(2) Marie-Hélène Parizeau, « Narrativité individuelle et identité», in G. Hottois et M. Weyembergh, Richard Rorty : Ambiguïtés et limites du postmodernisme, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1994, p.258.

إلى المشكلات الكبرى لليبيرالية، للنزعة العلمية وللحداثة والتي هي من صميم فلسفة ديوي العامة.[1] إن ما يعجب به رورتي، عند ديوي و البراغماتية عموما، يتمثل في الدعوى المضادة للميتافيزيقا والتي لا تشير إلى أية محكمة للاستئناف أعلى من الإجماع الديموقراطي. وهذه الفكرة هي نفسها التي يقول بها يورغن هابرماس منذ حوالي ثلاثين سنة لكن كنا نحن السباقين إلى طرحها يقول رورتي ضمن مناقشاته مع هابرماس حول التقاطع الموجود بين أفكارهما والتقارب الملحوظ على بعض تصوراتهما وقد وصف هابرماس الجو الذي دارت فيه هذه المناقشات بأنه كان جوا يتسم بروح الصداقة بما ينم من أن الانتقادات المتضمنة في هذه المناقشات تظهر الاهتمام الواحد بنفس المشكلات أو على الأقل بنفس الموضوعات.

الفيلسوف الجديد:

ضمن هذا السياق يشير هابرماس إلى أن مشروع رورتي الفلسفي الطموح تبلور بعد تخلصه من الفلسفة التحليلية ويكمن في محاولة تحطيم تراث أو تقليد فلسفة الوعي منذ بدايتها الديكارتية وذلك بقصد تبيان عدم فائدتها في جميع المناقشات الدائرة حول الأسس والحدود المتصلة بالمعرفة. ويختم مشروعه بدعوة الفلاسفة إلى الاعتراف بالطابع الهجين لخلافاتهم وجدالاتهم ومن ثم يتوجب عليهم ترك الميدان إلى ممتهني العلم، السياسة والحياة اليومية للتخلص نهائيا من المشكلة.[2]وفي هذا الصدد يشبه موقف رورتي ما سبق لـــ فتغنشتاين(الأخير) أن أعلن عنه حينما اعتبر أن الفلسفة تريد معالجة نفسها من أعراض المرض الذي أصابها من دون جدوى أو كما قال رورتي ينبغي أن لا يكون الحك أو الكشط حيث لا يجب.[3] ففي استراتيجيته المعلنة لا يرى رورتي فائدة من منظور براغماتي في إثبات آرائه بنفس الطريقة العقلانية التي تتم بها البرهنة على أيدي الفلاسفة الباحثين عن التماسك والانسجام الفكري بناء على تصوراتهم الميتافيزيقية القائلة بطبيعة أو بجوهر باطني للأشياء وهكذا فحالما يعتقد رورتي بأن الحقيقة ليست ما هو معطى هنا أو يضع تمييزا بين الأخلاق والحصافة فإنه يتهم بالنسبية واللاعقلانية.

وهكذا لن يكون التبرير هو اللفظ المناسب في استراتيجية الدفاع عن مواقفه بإعادة وصف الاستعارات المختارة لتفادي الاعتراضات طالما أن تفسيره للتقدم الفكري يكمن في اصطناع استعارات لا تخضع لأ ية سلطة خارج ما يتلاءم مع الغايات الإنسانية والتي يمكن استدعاؤها واللجوء إليها من أجل إضفاء المشروعية في استخدام اللغة المستخدمة وليس هناك من واجب

(1) John Rajchman et Cornel west (sous la direction), La pensée américaine contemporaine, traduction de l'américain, p.54.
(2) Jürgen Habermas, Questions et contre-Questions, traduit de l'anglais par philippe Constantineau, in, Critique, N° 493-494, June-July, 1988, p.p. 474.475.
(3) Richard Rorty,“ Habermas, Lyotard et postmodernité”, traduit de l'anglais par François Latraverse, in, Critique, N° 440-441, Janvier 1984, p.185.

يفرض على الإنسان التبرير من خارج الإنسان لغير الإنسان[1] بل إن كل ما يوظفه الإنسان في وصفه المتجدد إنـــما هو وليد اعتقاده في عارضيته وعارضية لغته وعارضية مجتمعه. ولذا يقول رورتي أن« استراتيجيته تتضمن التقليل من أهمية اللغة التي تصاغ بها الاعتراضات[اعتراضات خصومه] بدلا من ترك الفرصة للمعترض في اختيار الأسلحة والأرضية ومجابهة انتقاداته في نفس الوقت.»[2] يتضح بجلاء أن مهمة رورتي في الرد على منتقديه ليست موجهة بالدرجة الأولى إلى مضمون الانتقادات بقدر ما هي مؤسسة على الجانب المنهجي الذي يجعل من الاختلافات أمرا بديهيا بناء على تباين آليات التبليغ والتلقي ومنهج العرض والوصف للأفكار هذا من ناحية ومن ناحية أخرى يلجأ رورتي إلى تغيير أرضية النقاش وهو في عمله هذا كالمحارب الذي يستعد لمجابهة خصمه وفق خطته.

ما من شك، أن مشروع رورتي الطموح لإعادة تأهيل وتحيين البراغماتية فـــي الفلســفة المعاصرة لشمال الأطلنطي وفق منظور أنغلو- ساكسوني يقّر بنزعة مركزية غربية ترغـــب حتى في التأريخ للفلسفة الغربية من محور بيكـــون – ديـــوي Bacon - Dewey بـــدلا مـــن ديكارت- نيتشه Descartes - Nietzsche، إنها نظرة شبيهة بما يقول به ديوي من عدم التخلـــي عن المؤسسات المتوارثة عن الماضي كلية في القانون والدين والعرف والتقاليد حينما يـــدعو إلى اصطناع المنهج التجريبي في شؤون الحياة الإنسانية لكن المخاوف والأخطار المحدقة بما قد يترتب على مثل هذا التطبيق من نتائج وآثار قد لا تستوعبها مؤسسات الماضي هـــي مـــا يزيد من شكوك الناس حيال هذا المنهج ونجاحه في بعث قيم جديـــدة ومتـــع جـــديرة بالحيـــاة الإنسانية وهو تقريبا نفس الأمر الذي يتسم به طرح رورتي من جهة دعوتـــه إلـــى التمســك بالجذور الثقافية الغربية والتي ينحدر إلى أصلها الإغريقي وبكل تراكماتهـــا الفنيـــة، الفلســفية والعلمية، ومن جهة أخرى فهو يحاول أن يميز وجهة نظره ببعد أمريكي بـــارز حتـــى وهـــو يتحدث عن الأنوار فإنه يريد استثمارا متعدد الأوجه لامتدادات التنوير الأمريكي.

بناء على هذا الخطاب المُعلِن عن بعض توجهاته تارة والمُخفي لـــبعض مضـــامينه تـــارة أخرى تتباين الآراء بخصوص نجاح رورتي في مشروعه، فمنهم من يرى أنه حقـــق تقـــدما ونجاحا نسبيين كما هو الشأن بالنسبة لـــ كورنيل ويست Cornel West أحد الأقلام الفـــذة فـــي الثقافة الأمريكية وفي الفكر الفلسفي بخاصة ومنهم من يرى بأن رورتي قد تقهقـــر بالفلســفة الأمريكية ووظفها لتثبيت وضع سياسي قائم وأنه أفرز نموذجا ثقافيا فريدا لا يعرف إلـــى أي ميدان ينتمي هل إلى الفلسفة أم إلى الأدب أم إلى الإنسانيات، أم أنه يندرج بشكل عام في جملة

---

(1) Richard Rorty, Truth and Progress : Philosophical papers, (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), p. 127.

(2) Richard Rorty, Contingency, Irony and Solidarity, (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), p.75.

من حقول البحث المعرفي يتعذر تصنيف أعماله داخلها ؟ وهو أمر شبيه بما تساءل عنه فريدريك جيمسن بخصوص أعمال ميشال فوكو: هل تعتبر من قبيل الفلسفة أو التاريخ أو النظرية الاجتماعية أو العلوم السياسية ؟[1] فنوع الكتابة الذي مارسه فوكو وبعض من المفكرين الفرنسيين الذين اصطلح عليهم بما بعد البنيويين- وروورتي معجب بهم إلى حد كبير- شكل معالجة نظرية عرفت بالنظرية الفرنسية ويعتقد جيمسن أنها تعد ضمن مفاهيم ما بعد الحداثة. علاوة على ما ذكر، فإن قراءته لفلسفة ديوي التي يتبناها ويطالب بإعطائها فرصة جديدة ووضعها على محك الخارطة الفكرية الجديدة يرى فيها بعض المفكرين أنها قراءة تنبئ عن رورتي أكثر مما تشير إلى ديوي وهذا هو على سبيل المثال موقف أحد الفاعلين في الساحة الفلسفية الأمريكية ريتشارد برنشتاين Richard Berstein.

لا تزال ردود الفعل والانتقادات الموجهة لرورتي تتوالى وتظهر من فترة إلى أخرى فآراء الفيلسوف تثير جدلا واسعا تتباين فيه المواقف[2] ولا يمكن لمن يقرأ رورتي قراءة متأنية إلا أن يتبنى من فلسفته عوض الموقف عشرة. لذا تعددت الآراء بخصوص رورتي عند الشخص الواحد ولم يسلم لا من اليمينيين ولا من اليساريين وهو عند الفريق الأول يتسم باللا مسؤولية وعند الفريق الثاني مجرّد مدّعي ومعجب بفسه، لم ينج من الحداثيين ولا من ما بعد الحداثيين، لا من المشتغلين بالفلسفة ولا من المهتمين بعالم الأدب، لا من الميتافيزيقيين ولا من التحليليين وهو في ظن بعضهم سوفسطائي جديد كما أن بعضهم يعده أفلاطوني يوتوبي وهو في تقدير آخرين مجرد أكاديمي منسق يدعو إلى تخطي حدود الفروع المعرفية مثلما أنه عند غيرهم فيلسوف من طراز فريد في إنشائه للفلسفة من دون فلسفة في طرحه الميتا-فلسفي. يصف رورتي وضعه هذا بقوله:« إذا كان من الضروري استخلاص فكرة ما بأن الوضع الفكري الأفضل هو ذاك يقع في مسافة متساوية بين اليمين واليسار، فأنا

---

(1) فردريك جيمس، « ما بعد الحداثة والمجتمع الاستهلاكي» ضمن، الحداثة وما بعد الحداثة، إعداد وتقديم، بيتر بروكر، ترجمة، د. عبد الوهاب علوب، منشورات المجمع الثقافي، أبو ظبي، الطبعة الأولى، 1995م.، ص.257.

(2) يكفي في هذا المقام أن نورد بعضا من الكتب التي أفردت كقراءات لفلسفة رورتي في مختلف المواضيع التي كتب فيها والإشكاليات التي بحثها وتضمنت كذلك ردود الفيلسوف عليها ومنها على وجه الخصوص:

- Reading Rorty, Ed. by Alan Malachowski.
- Rorty & Pragmatism, Ed. by Herman J. Saatkamp, Jr.
- Lire Rorty: Le pragmatisme et ses conséquences, edité par Jean-Pierre Cometti.
- Richard Rorty: Critical Dialogues, Ed. by Matthew Festenstein and Simon Thompson

في هذه الكتب على سبيل المثال وأخرى غيرها تتعدد المواقف وتتباين بشأن فلسفة رورتي بين مؤيد ومعارض بين قبول بعض آرائه ورفض لبعضها الآخر بل وحتى اتهام الفيلسوف بالنسبية والنزعة المحافظة والعدمية والرجعية وغيرها من الاتهامات التي ألصقت بفلسفة رورتي.

هو بالتأكيد الرجل المناسب لهذه الوضعية.»[1]ذلك أن حماة الثقافة المحافظة يصفونه غالبا بأنه واحد من المثقفين النسبيين، اللاعقلانيين، التفكيكيين، المخادعين والتهكميّين. وهو في ظن بعضهم سوفسطائي جديد. كما أن بعضهم يعدّه أفلاطوني يوتوبي، وهو في تقدير آخرين مجرد أكاديمي منسق يدعو إلى تخطي حدود الفروع المعرفية مثلما أنه عند غيرهم فيلسوف من طراز فريد في إنشائه لفلسفة من دون الفلسفة في طرحه الميتا-فلسفي. يصف رورتي وضعه هذا بقوله:« إذا كان من الضروري استخلاص فكرة ما بأن الوضع الفكري الأفضل هو ذاك يقع في مسافة متساوية بين اليمين واليسار، فأنا هو بالتأكيد الرجل المناسب لهذه الوضعية.»[2] ذلك أن حماة الثقافة المحافظة يصفونه غالبا بأنه واحد من المثقفين النسبيين، اللاعقلانيين، التفكيكيين، المخادعين والتهكميين ويتهمه اليقظّين أخلاقيا Neal Kozody بتلغيم أخلاق الشباب بكتاباته الكلبية والعدمية. مثلما أن أحد اللاهوتيين Richard Neuhaus الذي لا يتصور بأن الإلحاد يمكنه أن ينتج مواطنا أمريكيا صالحا نظر إلى خطابه الساخر على أنه عاجز عن إمداد مواطني ديمقراطية ما باللغة والأساس اللازمين. وبنفس القدر نعته بعض اليساريين Sheldon Wolin والماركسيّنTerry Eagleton بأنه نفّاجsnob، في نفس السياق يرى في براغماتيته أحد أتباع دريدا الأمريكيّين Jonathan Culler أنها تنتمي إلى عهد الرئيس الأمريكي ريغن Reagan.

في هذا النموذج الفلسفي المتميز يسعى رورتي تجسيد مشروعه بتقديمه للتصور الخاص بكيفية نظر الفيلسوف الغربي إلى علاقته بتراثه الفلسفي وفق أجوبة تتطابق مع ثلاث كيفيات لتصور نهايات الفلسفة نفسها. يتعلق الأمر بإجابة هوسرل أي الإجابة العلمية، بإجابة هيدغر أي الإجابة الشاعرية وبإجابة براغماتية [ديوية على الخصوص]أي الإجابة السياسية. بالنسبة لـ هوسرل وللوضعيين الذين يشاطرونه نفس الرأي فإن الفلسفة تمتلك نموذجها في العلم وتتميز عن الفن وعن السياسة. أما الإجابتين الهيدغرية والديوية فتمثلان رد فعل على الإجابة الأولى، يلتفت هيدغر صوب الشعراء بدل العلميين بينما يستدير ديوي ناحية المهندسين والعمال الاجتماعيين وكل الذين يكدون لضمان الحياة وأمن الأشخاص.[3] ويعملون لتجسيد الديمقراطية التي يرى فيها ديوي المهمة التي تنتظرنا والتي لا تزال كذلك إلى اليوم من منظور عولمي للإصلاحات. ولنا أن نتساءل بمشروعية عن صلة الإجابات الفلسفية بدلالات الحداثة وما بعد الحداثة من الناحيتين اللغوية والاصطلاحية لتتضح أكثر رؤيتنا لفلسفة رورتي في خلفياتها وأبعادها وارتباطاتها المفاهيمية المتشابكة.

(1) Richard Rorty,«Trotsky et les orchidées sauvages», in, Lire Rorty: Le pragmatisme et ses conséquences, édité par Jean-Pierre Cometti, p. 253.

(2) Ibid., p.p.253.254.

(3) Richard Rorty, Essais sur Heidegger et autres écrits, p.13.

الفصل الثاني:

ريتشارد رورتي و الفلسفة

أولا:

- **ريتشارد رورتي فيلسوفا:**

1- مسار فلسفي.

2- الأثر البراغماتي.

ثانيا:

- **البدايات الفلسفية:**
- **المرحلة الأولى: الطموح.**
- **المرحلة الثانية: التطور.**
- **المرحلة الثالثة: الاكتمال.**

ثالثا:

- **روابط فلسفية:**

1- رورتي والتروتسكية.

2- رورتي والفلسفة التحليلية.

3- علاقة رورتي بـــ ديوي.

4- رورتي وهيدغر.

5- رورتي وفتغنشتاين.

رابعا: مشروع رورتي الفلسفي.

أولا: ريتشارد رورتي فيلسوفا:

لا يختلف الفلاسفة والدارسون حول أهمية وقيمة شخصية رورتي الفلسفية حتى وإن اختلفوا معه في تصوراته وأفكاره. كما يعترفون له بعمق الطرح والقدرة على الحجَاج الفلسفي وإن دعا إلى خلاف ذلك. يكثر الجدل حول أفكاره إلى حد معارضتها بعنف وعداوة من طرف أصدقائه وزملائه قبل خصومه الذين لا يجاملونه في الاعتراض وانتقاد جوانب غير هينة من فلسفته بنفس القدر الذي لا يتوانى فيه هو بإبداء مواقفه بكل جرأة وحرية ولعل هذا ما جعله يتميز بين أقرانه من الفلاسفة المعاصرين الأحياء. فكيف كانت يا ترى مسيرته الفلسفية ؟

1- مسار فلسفي:

يعرف رورتي[1] حاليا باتجاهه البراغماتي بعد أن اهتم في بادىء الأمر بالفلسفة التحليلية التي ما فتىء وعدل عنها ليحمل لواء البراغماتية الجديدة أو النيو-براغماتية-New pragmatism مع ثُلّة من الفلاسفة البارزين اليوم على الساحة الفلسفية من أمثال: دونالد ديفدسون Davidson Donald هيلاري بوتنام Hilary Putnam، ريتشارد برنشتاين Richard Berenstein ، فيلارد نورمان كواين Willard Norman Quine، كورنيل وست Cornel West

---

(1) ريتشارد ماك كاي رورتي **Richard McKay Rorty** فيلسوف أمريكي ولد بـ نيويورك في الرابع من شهر أكتوبر من 1931م.، يعتبر في نظر الكثيرين واحدا من بين أبرز الفلاسفة الأحياء في العالم[1]، يشتغل الآن أستاذا بجامعة ستانفورد الأمريكية قسم الأدب المقارن بدءًا من سبتمبر 1999م.، وهو يدرس مادة الفلسفة والأدب المقارن. قبل هذا التاريخ درّس الفلسفة في جامعة شيكاغو ثم في جامعة برنستون طوال عشرين عاما كما عمل أستاذا لفترة طويلة تقارب ثلاثة عشر عاما بجامعة شارلوتسفيل Charlottesville بولاية فرجينيا Virginia قسم الإنسانيات Humanities. وهو أيضا أستاذ زائر بعدة جامعات أوربية وأمريكية وأسيوية. وقد وقفنا على بعض من معالم شخصيته من خلال مراسلاتنا معه التي بدا لنا فيها متسما بطابع إنساني تشّع منه روح التعاطف وتزيّنها في التعامل أخلاق التواضع والمرونة، تستشف من إجاباته المقتضبة للعلاقة بين شخصيته وفلسفته أو كما أكّد على هذا ميشال قبلان في وصفه شخصية رورتي بقوله:« يتكلم الانكليزية بلهجة أميركية جنوبية محببة. دمث الأخلاق وذو كاريزما مميزة. تسأله فيجيب في لباقة و ديبلوماسية وتأنٍّ فتخال نفسك محاوراً سفير دولة عظمى يشرح في إيجاز، كلماته بليغة منتقاة في آن واحد يقنعك بأن البراغماتية هي طريق الفلسفة الفضلى.» [2]

(1) هذا هو رأي على سبيل المثال جان بيار كوميتي Jean-Pierre Cometti أحد المثقفين والأساتذة الفرنسيين المشتغلين بحقل الفلسفة وقد عمل على ترجمة كثير من مؤلفاته وأشرف على نشر بعض الكتب المخصصة لـ رورتي ومنها على الخصوص قراءة رورتي: البراغماتية ونتائجها.Lire Rorty: le pragmatisme et ses conséquences

(2) من الحوار الذي أجراه مع رورتي ميشال قبلان في جريدة النهار اللبنانية ليوم 2004/05/19م.، بمناسبة زيارته للبنان في شهر أفريل 2004م.، بدعوة من مركز الدراسات والأبحاث الأميريكية بالجامعة الأمريكية بـ بيروت لإلقاء محاضرات.

وغيرهم. بفضل هؤلاء المفكرين وآخرين غيرهم أمكن للبراغماتية أن تعود من جديد للساحة الفلسفية بعد الانحصار والانكماش الذي شهدته عقب الخمسينيات من القرن العشرين وبالضبط بعد موت آخر أهم أقطابها وأبرز ممثل لها، أي الفيلسوف جون ديوي سنة 1952م.، وبعد اكتساح الفلسفة التحليلية الجارف لـ أوربا وأمريكا. وقد آل بعض الفلاسفة على أنفسهم إحياء البراغماتية من جديد وقد رأى بعضهم، ومن بينهم رورتي، بأن الوقت قد حان لكي تحقق الفلسفة الأمريكية لنفسها نزعاتها الفلسفية الأساسية مع إبقائها على تقارب مع الفلسفات الأوربية " القارية" التي ظلت لفترة طويلة بعيدة عنها.[1] وفي هذا الاتجاه نجد رورتي يتصدر قائمة هؤلاء الفلاسفة الداعين إلى مثل هذا التأسيس الأمريكي للفلسفة وفي نفس الوقت إلى التقارب الأمريكي-الأوربي.

2- الأثر البراغماتي:

ساهم إذن رورتي، بقدر كبير في إحياء البراغماتية من خلال أعماله العديدة التي غالبًا ما تشير إلى الجذر والعنصر والمبدأ البراغماتي في كتاباته. إن قراءة بعض عناوين كتابات رورتي تكفي لإدراك ما بداخلها من بعد براغماتي ومن محاولات لتجسيد التصور والمنهج البراغماتين روحا وجسدا، شكلا ومضمونا، في جملة ما يكتب وفي مختلف الآراء والمواقف التي يتخذها الفيلسوف حتى وإن بدت لبعض نقاده من قبيل المجازفة ومخالفة البراغماتية كطريقة أصيلة في النقاش والحوار الفلسفيين اللذين مثلا نقطة انطلاق هذه الفلسفة وميزاها عما عداها من الطرق الفلسفية الأخرى. إذن، يمكن النظر إلى موقف رورتي على أنه موقف يندرج في الجمع بين نقطتين الأولى في حركة ارتدادية إلى الثقافة الأمريكية من خلال البراغماتية في إطار فهم أوسع لهذه الثقافة وإرادة هذه الحركة في العودة إلى مصادر هذا التقليد الثقافي لإنجاز وتحقيق المهمة المنتظرة.[2] وأما الثانية فتتمثل في توظيف آليات وطرق البرهنة والتدليل عند التحليليين والاستفادة من خبرات الفلاسفة القاريّن.

ومن العناوين التي تبرز لنا بجلاء الأثر البراغماتي والطابع البراغماتي الذي تتلّون به أعمال وكتابات رورتي، يمكن أن نقرأ على سبيل المثال: آثار أو نتائج البراغماتية Conséquences du Pragmatisme الأمل بدل المعرفة: مدخل إلى البراغماتية L'Espoir au lieu de savoir: introduction au pragmatisme. وغيرها من الكتب والدراسات التي تعّج في

---

(1) Pascal Engel, Le troisième âge d'or de la philosophie, in,….p.75.

(2) Jean-François Côté, «L'interprétation postmoderne de la culture américaine», in, Cahiers de recherche sociologique, no 15, automne, 1990, p.25.

شكلها ومضمونها بالطابع البراغماتي وحتى وإن كانت بعض مؤلفاته لا تُعلن صراحة عن محتواها البراغماتي إلا أن روحها وأسلوبها براغماتين خالصين ويكفي أن نطالع فيما كتبه بإعلاناته الصريحة وأقواله الواضحة في انتمائه البراغماتي من خلال عباراته: " نحن البراغماتيون" أو "بالنسبة لنا كبراغماتيين" وما إليها من أقوال بيّنة وصريحة في هذا الشأن.

إضافة إلى ما سبق، يعرب رورتي في أكثر من موضع أنه تابع لخط ديوي الفلسفي أي البراغماتي الوسيلي الذي عرف به الفيلسوف، حتى وإن أنكر عليه البعض عدم التقيّد بتوجهات ديوي وأفكاره وانحرافه عن الخط الرئيسي لفلسفة ديوي[1] إلا أنه ما لبث يُردّد انتماءه إلى المدرسة الديوية بل يُعِّد ذلك فخرًا وشرفًا له.

ثانيا: البدايات الفلسفية:

بعد عامين من أزمة 1929م.، تلك الأزمة الاقتصادية التي كانت لها نتائج وخيمة على أكثر من صعيد اقتصادي، سياسي واجتماعي ليس فقط على الشعب الأمريكي وإنما على بقية شعوب العالم. بعيد تلك الأجواء المتأزمة تبدأ حياة رورتي بشكل عادي في أسرة أمريكية بسيطة كباقي الأسر وذلك في يوم الرابع من شهر أكتوبر لسنة 1931م. بمدينة نيويورك، حيث تربّى وسط أسرة تؤمن بمبادئ العدل والمساواة بين الجميع وكانت تشع من أرجاء بيت آل رورتي الأفكار الاشتراكية التي كان والده يناضل في سبيلها فقد كان والده عضوا في الحزب الشيوعي الذي استقال منه في الوقت مع الفيلسوف سيدني هوك الذي كان صديقا لعائلة رورتي .ومثلما كانت طموحات رورتي تتمثل في قراءة تلك الكتب التي كانت تملأ رفوف خزانة الأسرة فقد كان طموحه أن يصير فيلسوفًا حتى قبل أن يتخصص في الفلسفة.

---

(1) ذلك هو على سبيل موقف ريتشارد برنشتاين الذي يرى بأن رورتي صدم الكثير من الليبراليين الديويين الأمريكيين وليس فحسب الماركسيين وما بعد الماركسيين حينما شوّه الليبرالية الراديكالية وحوّرها إلى مجرد دفاع عن الوضع القائم*Statu quo*، أي لنوع من الليبرالية ديوي نفسه حكم عليه بأنه مذموم وتجاوزه الزمن. مثلما أن رورتي لا ينفي هذا الرأي الذي أبداه زميلا له ينتمي إلى نفس المدرسة "مدرسة ديوي" ويقول عنه أنه يقاسمه اليس فقط الحماسات ولكن أيضا لكثير من االقناعات الفلسفية منها والسياسية. و يضيف رورتي إلى هذا اعترافه لـ برنشتاين بشخصيته القوية والنشيطة في المجال السياسي لكن هذا لا يمنع من الرد على الاعتراضات التي أبداها بخصوص فلسفة رورتي التي يرى أنها حادت عن خط ديوي الفسفي وأنها قراءة مشوهة لنصوص ديوي وهنا كذلك يعترف رورتي في رده أنه يلجأ في قراءته الخاصة إلى انتقاء ما يلائم طرحه ولهذا تجده يحبذ نص ديوي تجديد في الفلسفة على نصه الجمهور ومشكلاته بمثل ما يفضل كتاب هابرماس الخطاب الفلسفي للحداثة على كتابه بين الوقائع والمعايير. الأكثر من هذا فـ Hervey Manfield الذي عين من قبل الرئيس بوش الأب في المجلس القومي للإنسانيات يصف رورتي بأنه فرط في أمريكا وبأنه يسعى لتقزيم والتقليل من قيمة ديوي.

- من مقال لـ رورتي غير منشور استلمته من الفيلسوف عن طريق البريد الإلكتروني في سبتمبر 2004م.، وعنوانه:

THE DECLINE OF REDEMPTIVE TRUTH AND THE RISE OF A LITERARY CULTURE.

المرحلة الأولى: الطموح.

في سن الخامسة عشر، وحينما تحوّل إلى قراءة أفلاطون وأرسطو بعد التأثير الذي مارسه عليه نص الكاتب والأديب ت. س. إليوت T. S. Eliot وذلك من خلال إعجابه واقتناعه بتصوراته عن الدين فقد روى رورتي أنه بمعيّة أصدقائه حينها في شيكاغو كانوا يحفظون عن ظهر قلب صفحات مطولة من نصوصه. لكنه ما لبث أن تحول صوب أرسطو وأفلاطون وهجر الدين إلى الفلسفة، وهو يقول أنه قرأ كل نصوص أفلاطون في صيف سنه الخامس عشر وأعجب حينها أيضا بسقراط وخاصة في توحيده الفضيلة بالمعرفة. لقد كانت هذه الفكرة تفتن بأذنيه لكنه كان يشك في أخلاقية مزاجه ويخشى أن تكون مواهبه من مستوى عقلي أو فكري فحسب.[1] فقد رأى أن سقراط على حق بتصوره هذا في الجمع بين الواقع والعدل بهذه النظرة الوحيدة ففي الوقت ذاته الذي يمكنه أن يكون مثل المسيحيين الفضلاء بتغلبهم على أهوائهم الخاصة ووضع أنفسهم في خدمة أقربائهم وجيرانهم بسماحة وتواضع صادق وأيضا مثقف وذكي بمثل ماهو ستراوسStrauss وطلابه. لقد رأى رورتي أن فكرة سقراط يمكن أن تتجسد في حلمه أن يصبح فيلسوفا هذا الحلم بدأ يراوده وهو في صباه واستمر ينمو بالتدريج وبالموازاة مع قراءاته الفلسفية المتنوعة والمتعددة لعدد هام من كلاسيكيات النصوص الفلسفية وأيضا بفعل احتكاكه ببعض المثقفين والمفكرين الذين كانت تربطهم بعائلته صداقات وأيضا بفعل احتكاكه ببعض الأساتذة في المدارس التي ارتادها وتعلم بها وحينما قرر التخصص في الفلسفة تخيل أنه حينما يصير فيلسوفا سيتمكن من الرقي إلى قمة الخط الفاصل الأفلاطوني حيث في هذا المكان الواقع وراء الفرضيات وحيث تشع شمس الحق الروح الطاهرة للحكيم والعادل، فهذا الفضاء المتخيل أقرب إلى حقل فردوسي Un champ élyséen مملوء ومُغطّى بالسحلبيات اللامادية[2] orchidées immatérielles التي لن تكون إلا مفاهيم سقراط ومثل أفلاطون الخالدة.

تبعا لهذه القناعات في أن يصبح أفلاطونيا على خلفية أن الأفلاطونية لها من المزايا ما يجعلها تستهوي طلاب الفلسفة في بداية مشوارهم فمذهب أفلاطون في نظر رورتي يتوفر على كل محاسن الدين ولكن من دون حاجة إلى الخضوع الذي تستوجبه المسيحية والذي يرى رورتي أنه عاجز عن الإيفاء به أو بلوغه من هنا كان إطلاع رورتي على الفلسفة اليونانية

---

(1) Richard Rorty, Trotsky et les orchidées sauvages, in Lire Rorty: Le pragmatisme et ses conséquences, p. 261.

(2) Ibid.,p.261.

ممثلة في أعلامها الرئيسيين سقراط، أفلاطون وأرسطو هو نوع من التعرف على علامات فكرية وعلى مجانسة الأفكار التي تختلج الإنسان وهو يعتقد بأن إطلاع طلاب الفلسفة على أفلاطون وقراءة كتبه سيمكّنهم من دون شك، من التعرف أحسن على مصدر أفكارهم. [1] وكما أن الفلسفة اليونانية هامة جدا في التكوين الفلسفي للذين يرغبون التخصص في الفلسفة والإطلاع الجيد والمتين على المسائل الفلسفية الكبرى التي خاضت فيها الحكمة الإغريقية باعتبارها تجربة رائدة ونموذجية للخطاب الفلسفي على مدار تاريخ الفكر الفلسفي من قديمه إلى معاصره مرورا بوسيطه وحديثه. إذن، ومع الاعتراف والإقرار العام بما للفلاسفة اليونان من فضل وقيمة إلا أن من أعقبهم من المفكرين عبر الحقب المختلفة للفكر الإنساني وإن سايروهم في طروحاتهم وعملوا على إبقاء مذاهبهم قيد الحياة ومكنّوها من الاستمرار لاسيما الفلسفة الأفلاطونية والفلسفة الأرسطوطاليسية إلا أن هذا لم يمنع نفس هؤلاء الفلاسفة من وسيطي المسيحيين أو المسلمين أو فلاسفة الفترات الحديثة والمعاصرة من مخالفة التصورات الفلسفية اليونانية ومناهضتها حتى وإن أشادوا بدورها في زمانها كمرشدة لثقافة عصرها مثلما هو على سبيل المثال موقف جون ديوي من المنطق الأرسطي وهو بصدد نقده وتقويمه، حيث تمثل هذا النقد في جانبين:

أحدهما سلبي وهو: نقد المنطق في ذاته، من جهة المبادئ والأسس التي قام عليها ومن جهة ثانية نقد للظروف التي سادت الثقافة الإغريقية وهي مما شكل هذا المنطق وكما يقول ديوي:«... فبينما نراه [أي المنطق] يرتفع إلى مرتبة علم التشريع السامي إذ به يهوي إلى مركز تافه، مركز الحارس على أقوال، مثل أ هو أ،...».[2] أما الوجه الإيجابي في النقد فهو ما مثله المنطق الأرسطي كوثيقة تاريخية جديرة بالتقدير وبهدايتنا في بناء منطق يصلح لعلم عصرنا، وهذا ما أشار إليه ديوي في قوله:« ومع ذلك فالمنطق الأرسطي لو أخذ بروحه بدل أن يؤخذ بحرفيته، لوجدناه ذا دلالة هادية... لما ينبغي أداؤه في المنطق في الموقف الراهن»[3] ومثل هذا الرأي نجده عند رورتي الذي يرى أنه من المؤسف أن يتوقف الناس عن قراءة نصوص أفلاطون وأرسطو وهو يرى أن قراءة هذه النصوص وإن كانت ليست مهمة ومفيدة لجميع الناس إلا أنها تعد لطلاب الفلسفة والشغوفين بالبحث الفلسفي مهمة

---

(1) من حوار مع رورتي أجراه جوشيا نوب Joshua Knobe نشر لأول مرة في *The Dualist* ، 2، 1995م.، ص. ص. 56- 71.

(2) جون ديوي، البحث عن اليقين، ترجمة، أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة-نيويورك، 1960م.، ص.228.

(3) جون ديوي، المنطق نظرية البحث، ترجمة، زكي نجيب محمود، دار المعارف، مصر، ط. 2، 1969م.، ص.189.

جدا إلا درجة أنه يوصي بتدريسها في السنوات الأخيرة من التعليم الثانوي وبداية التكوين الجامعي وهو يصوّر لنا في مشوار حياته الفكرية كيف كان اهتمامه بالأرسطوطاليسية ليس جاذبية النص الأرسطي وإنما لكونه بمثابة نص فلسفي مقدس كان يطلب من كل طالب قراءته مرارا وتكرارا. وقد كان تأثير أستاذه ريتشارد ماك كيون Richard McKeon كبيرا عليه وعلى زملائه – ومن بينهم آلان بلوم[1] Allan Bloom – في قسم الفلسفة بجامعة شيكاغو لكي يغدو النص الأرسطي مألوفا لديهم وحاضرا في ذهن كل طلاب القسم. [2] بفعل الأثر البارز لـــ ماك كيون ولأساتذة آخرين أمثال مورتيمر آدلر Mortimer Adler وهيتشينس Hutchins الذين يقول عنهم رورتي أنهم أطرّوا جامعة شيكاغو، حينما قدم إليها في سنة 1946م.، بنزعة أرسطوطاليسية جديدة صوفية.

كان رورتي يجتهد فيما بين سن الخامسة عشر والعشرين من عمره في تحقيق حلمه وقد صادف أن استشار رورتي– وهو في السابعة عشر أو الثامنة من عمره- الفيلسوف سيدني هوك[2] Sidney Hook الذي كان صديقا للعائلة في واحد من لقاءاته به. فقال له هذا الأخير حسنا ! تريد أن تصبح فيلسوفا إذن، أكتب وانشر مبكرًا واعمل ذلك في غالب الأحيان. وإلى

---

(1) واحد من أبرز المثقفين الأمريكيين اذوي الشهرة الواسعة، يشتغل بجامعة شيكاغو من مؤلفاته: Poltics and the arts و(Rousseau's Emile (transator and editor إضافة إلى كتب أخرى أما كتابه الهام فهو The Closing of the american mind لما كان له من أثر بالغ الأهمية في حياة الثقافة الأمريكية من جهة تقديمه لنظرة عميقة عن حالة المجتمع الأمريكي المعاصر ومعالجته بكيفية نقدية وضع الجامعات الأمريكية وكيف أن التعليم العالي في أمريكا أخفق ديمقرطيا وأفقر عقول وأرواح الطلاب اليوم. وكان رورتي قد قدم انتقادات عديدة لكتاب بلوم –الذي كان يوما ما زميلا له في الدراسة وعلى معرفة جيدة به- جعلت هيرفي مانفيلد يحكم على رورتي بالتخلي عن أمريكا.

(2) من حوار مع رورتي أجراه جوشيا نوب Joshua Knobe نشر لأول مرة في *The Dualist* ، 2، 1995م.، ص. ص. 56- 71.

(3) سدني هوك، فيلسوف أمريكي(1902-1989م.) من أنسب المصطلحات التي تنسجم مع موقفه المذهب الطبيعي، تأثر كثيرا بـــ جون ديوي وهو من أنصار البراغماتية وإن لم يسايرها تماما، عرف كذلك بميولاته اليسارية وانخراطه في الحزب الشيوعي كتب كثيرا عن كارل ماركس ودعا إلى الماركسية وفق فهمه لها. ومن كتبه في الماركسية "نحو فهم كارل ماركس" (1933م.) "معنى ماركس"، 1934م. "المسيحية والماركسية" (1934م.)، "من هيغل إلى ماركس" (1936م.)، "ماركس والماركسيون: التراث الغامض"(1955م.) ويبدو أنه لم يكن يتحدث نفس لغة الماركسيين العاديين وربما هذا ما دعاه إلى مغادرة الحزب الشيوعي والاستقالة منه في نفس الوقت مع والد رورتي. من كتبه أيضا "ميتافيزيقا البراغماتية"، عام 1927م.، التربية للإنسان الحديث عام 1946م. ومن أفضل كتبه المعروفة مؤلفه: "العقل، الأساطير الاجتماعية والديمقراطية " عام 1940م.

سيدني هوك يرجع الفضل -حسب رورتي – من خلال الجهود الدائمة والشجاعة التي بـذلها من أجل الحفاظ على صورة حية ليبرالية ضد إيديولوجية تمثل التراث الأكثر صلاحية للحيـاة الأمريكية في وقت تراجعت فيه أصوات البراغماتيين بعد وفاة ديوي وتقهقر التيار البراغماتي وأصبح عرضة للازدراء.[1]

يبدو أن نصيحة هوك وجدت أذنا صاغية من لدن رورتي ومـن ثـم عرفـت طريقهـا إلى التطبيق أين بدأت مغامرته الفكرية في جامعة شيكاغو - أي الجامعة التي شـكلت مدرسـة ديوي- حيث حصل سنة 1949م. على بكالوريوس في الفنون .B. A وبعد أربـع سـنوات تقريبا من ذلك التاريخ وبالتحديد في عام 1952م.– وهي نفس السنة التي توفي فيهـا جـون ديوي- تقدم رورتي بأطروحة لنيل الماستر .A. M. Thesis حول فلسـفة وايتهيـد بعنـوان: "استخدام وايتهيـد لمفهـوم الإمكانيـة أو القـوة " Whitehead's Use of the Concept of Potentiality، من جامعة شيكاغو. بعد أربع سـنوات أي فـي سـنة 1956م. مـن تقديمـه لأطروحته يتقدم مجددا بأطروحة أخرى لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة .Ph D مـن جامعـة يال .U of Yale بعنوان: "مفهوم الإمكانية أو القوة " The Concept of Potentiality.

يتجلّى من خلال عنواني الأطروحتين أن رورتي بحث إشكالية الإمكانية أو القوّة متـدرجًا فيها من الخاص إلى العام فقد حدد الموضوع في الأطروحة الأولى عنـد شخصـية فلسـفية بريطانية معاصرة هي ألفرد نورث وايتهيد (1861-1947م.) الفيلسوف الذي ينسب عادة إلى الواقعية المُحدثة أو الجديدة New Realism والمتسمة بطابعها العلمي والرياضي حيث أن بداية حياته العلمية شهدت اهتمامه بنشـر أبحاث حول العلميين الرياضي والطبيعي ومنهـا كتابـه الأول بعنوان رسالة في الجبر عام 1898م.، ثم اشتـراكه مع مواطنه الفيلسوف البريطـاني برتراند راسـل Bertrand Russell في إصدار كتابهما حول أصول الـرياضيات المعنـون "المبادئ الرياضية" سنة 1905م. Principia Mathematica الكتاب خلاصة عمل مشترك بـين الفيلسوفين لمدة ثماني أو تسع سنوات بعدها أخرج سنة 1906م. رسـالة "عنوانهـا المفـاهيم الرياضية في العالم الطبيعي" وأتبعها بكتب عدة هامـة فـي فلسـفة الطبيعـة ومنهـا كتابـه المعروف: "مفهوم الطبيعة" سنة 1920م.

كل هذه العناوين وأخرى غيرها توحي بتحول في المسار الفكري لـ وايتهيد فـإن كانـت فلسفته توسم في الغالب بأنها واقعية محدثة إلا أنها شهدت تطورا وانتقالا نحو الفلسفة الطبيعية لينتهي في الأخير إلى نزعة ميتافيزيقية أو أنطولوجية. مـن الواقعيـة المحدثـة أو الجديـدة (النيورياليزم New-realism)إلى مذهب التعضون Organicism [1] تتجلى معالم الزخم والتعـدد

---

(1) Richard Rorty, Objectivisme, relativisme et vérité,.P.59.
(2) د. زكريا ابراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، الجزء الأول، مكتبة مصر، 1968م.، ص. ص. 161.162.

والتنوع الفكري الذي يكون قد استرعى انتباه رورتي وشدّه إلى معالجة إشكالية الإمكانية أو القوّة عند هذا الفيلسوف الذي لم تمر على وفاته إلا خمس سنوات حينما قدم رورتي أطروحته عام 1952م.، وهو ما يوحي بأن اهتمامه به وبأفكاره يعود إلى سنوات من قبل وربما حتى و وايتهيد على قيد الحياة ويبدو أن تأثير هذين الفيلسوفين لم يمارس على رورتي فقط بل لقد كان لهما« تأثير مزدوج فيما يتصل بالعلوم والمذهب الإنساني [وكان لهذا التأثير] دوره في منح جامعة هارفارد مكانة متميزة على الصعيد التربوي، وفي أمريكا على الوجه الأخص.»[1] كما أنهما يشتركان في حبّهما الكبير لأمريكا على الرغم من أن وايتهيد بريطاني إلا أن حبه لأمريكا والإقامة بها لا يضاهيه ربما إلا ما يماثله من فخر رورتي ببلاده حسب ما صرح به في كتابه *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America* .

المرحلة الثانية:التطور.

وإذا كان هذا هو مضمون المرحلة الأولى أو ما شكّل بداية البحث، فإن المرحلة الثانية ستجعل رورتي ينتقل من دائرة الخصوص إلى دائرة العموم ويسعى إلى تطوير وتوسيع موضوع بحثه في أطروحته الثانية ليبني من خلالها مقاربته الخاصة إزاء قضية كانت في صلب اهتمامات الفلاسفة ومن دون شك فإن زخم المذاهب الفلسفية وما كانت تعرفه الساحة الفلسفية العالمية بشكل عام والأمريكية بشكل خاص حتى منتصف الخمسينيات في القرن العشرين من واقعيات كلاسيكية وجديدة، من مثاليات ذاتية وموضوعية، من براغماتية في صيغ براغماطيقية**Pragmaticisim** وتجريبية راديكالية ووسيلية**Instrumentalism**، من تيارات وجودية وبنيوية، من نزعات إجرائية ومنطقية رمزية، من فلسفات تحليلية، لغوية ومنطقية.

من دون شك، أن هذا الكم الهائل من التيارات والمواقف الفلسفية قد شجّع رورتي على توسيع موضوع بحثه وإعطائه بعدًا أكثر ملاءمة مع الشهادة التي يطمح إلى تحصيلها لأنه يعلم بأنها الخطوة الأولى على درب تحقيق أمنيته وبلوغ الخط الفاصل عند أفلاطون والذي كان رورتي يحلم الوصول إليه؛ وهو يعلم جيدا أن ما ذهب إليه أفلاطون وأفصح عنه صحيح إلى حد بعيد من حيث أن قلة من الناس فقط باستطاعتهم الوصول إلى ذلك المقام الأسمى الذي يكون في مقدرة الفيلسوف أن يسمو إليه، فوق النوازع الحسية والفرضيات ليقف على عتبات رؤية الحقيقة بالذات والجمال بالذات ومحبته كما هو في نفسه والاتصال بالخير بالذات.

---

(1) جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1987م.، ص.653.

عملا على تحقيق أمنيته الفلسفية، شرع رورتي مبكرًا في قراءة النصوص الفلسفية القديمة منها والحديثة فقد مولعا بقراءة أفلاطون ونيتشه وكانا سببا في ولوجه عالم الفلسفة بتوجهه إلى الجامعة لدراستها والتخصص فيها. كما احتّك بآثار الفلاسفة والخطاب الفلسفي وهو في سن حديثة فرأى في أعمال هيدغر ودريدا نصوصا فلسفية ذات أثر لا يقاوم ولها من الجاذبية ما يجعلها تسحر قارئها وتفتنه لأنها خطاب فلسفي يتوجه إلى وضعه الإنساني.[1]

لا مناص في أن العمل الأكاديمي الذي قدمه رورتي في أطروحته للدكتوراه وضع قدميه على طريق التخصص العميق لمحترفي الفلسفة والذي سيعرف رورتي انطلاقا منه وبدءا من سبعينيات القرن العشرين معالم الشهرة والصيت الفلسفيين وستكون أفكاره محل نقاش وجدل كبيرين مثلما كانت -وهي دوما كذلك- أفكار الفلاسفة الكبار لأن الفلسفة التي لا تثار بشأنها تساؤلات ومطارحات لا تستحق التبجيل والاحترام وهي أقرب إلى الموت والفناء منها إلى الحياة والخلود. إن مفهوم الإمكانية أو الطاقة والقوة الكامنة، الذي خاض فيه رورتي تجربته الفكرية الأولى ومعايشته له على مدار سنوات البحث وبما يحمله هذا المفهوم من دلالات ومعاني القوة، الاحتمال، الوجود بالقوة، الإمكان، الجواز، الحدوث الممكن، المصادفة، المشروطية، الحادثة غير المتوقعة، الشيء العرضي، الطارئ، غير متوقع، القابل والمُعّد للاستخدام، كل هذا الكم الهائل من العلامات والدلالات قد وجه رورتي صوب أهم طروحاته والدعاوى الفلسفية التي ستشكل فلسفته الخاصة ومنها على وجه الخصوص، العارضية أو إمكان الحدوث La contingence التي تعد من اللبنات الفكرية في فلسفة رورتي والتي تبدو صلتها بوضوح من خلال أثر العمل الأكاديمي الذي قدمه الفيلسوف عام 1956م.

عندما افتتن رورتي بسحر وجاذبية النصوص الفلسفية الهيدغرية والدريدية وجد خياله يعج بصور هي نفسها الصور التي يتقاسمها مع فلاسفة آخرين وعلى الأخص مع الفيلسوفين هيدغر ودريدا من دون أن يؤمن بكونية الخيال الإنساني وبالطبيعة البشرية المشتركة. لقد رأى فيها صور سقراط و فيدون، المادة المنفلتة وفكرة الوفاء، الأحمر اللايقيني، الممتثل للذهن، المربع، الذي هو بكل تأكيد مستقل، الـ ما قبلي الساطع، هناك في الأعلى، والـ ما بعدي الداكن، هنا في الأسفل، زهرة هيغل، عناكب نيتشه وخطوط أرنب كواين. جميع هذه الصور ذات السلطة والقوة مارست تأثيرها على ذهن رورتي وخاصة بالطريقة التي تعرف بها عليها وبامتزاجها بآماله وبمخاوفه التي هي في الحقيقة رموز.[2] إنها في حقيقة الأمر، رموز تريد أن تكون وحدة فلسفية تأخذ من العلم بقدر ما تستلهم من الأدب

---

(1) Richard Rorty, Essais sur Heidegger et autres écrits, traduit de l'anglais par Jean-Pierre Cometti, (Paris, P U F, 1995), p. 139.

(2) Ibid., p. 139.

وتستند إلى المنطق فهي تعتمد على السياسة والأخلاق والفن من دون مفاضلة ولا تمييز بين ميادين فلسفية احتكرت بعضها فلسفات بعينها، وهي صورة لنموذج فلسفي لا يتوانى في المغامرة بتجاوز حدود الفلسفة التقليدية وفتح المجال لفلسفة متجاوبة مع زمانها تشكل باختصار ما بعد الفلسفة أو هي الفلسفة من دون فلسفة.

يصف لنا رورتي مسار مشواره الفكري موضحًا المحطات الهامة في حياته الفكرية وشارحا للمضامين الفكرية والمنهجيات التي أثّرت في تكوين شخصيته الفلسفية بدءا من أولئك الذين تلقى على أيديهم أبجديات التفكير الفلسفي من أمثال ريتشارد ماكيون وروبرت برومبو مرورا بـ كارناب و همبل ووصولا إلى بول وايس فـ ويلفريد سيلارس و فيلارد كواين. يُلخّص رورتي كل هذه المواقف في نص مُطوّل استهل به كتابه الأساسي "الفلسفة ومرآة الطبيعة "، فيقول:

> « منذ بدء دراساتي، استرعى انتباهي الكيفية التي بها تظهر وتختفي المشكلات الفلسفية أو كيف تتغير بحسب المسلمات الجديدة أو المفردات الجديدة. بفضل ريتشارد ماكيون Richard McKeon و روبيرت برومبو Robert Brumbaugh، تعلمت أن أتصور تاريخ الفلسفة ليس كسلسلة من الحلول نظيرة لنفس المشكلات، ولكن كجملة من المشكلات جد متميزة. وبفضل رودولف كارناب Rudolph Carnap و كارل همبل Carl Hempel، تعلمت كيف يمكن معالجة القضايا الزائفة، وإماطة اللثام عنها وكشفها كما هي، بنقلها وتحويلها إلى لغة صورية. بفضل تشارلز هارتشورن Charles Hartshorne و بول وايس Paul Weiss، تعلمت كيفية القيام بهذا الكشف بواسطة الترجمة إلى عبارات وايتهايدية أو هيغلية. لقد كنت محظوظا جدا أن يكون هؤلاء الرجال أساتذة لي، لكن، خطأ أو صوابا، انتهيت إلى اعتبار أنهم جميعا كانوا يقولون شيئا واحدا: بمعنى أن« مشكلة فلسفية» تنتج عن انتساب لا واعي لمسلمات مدرجة أو مدوّنة في اللغة التي ساهمت على النطق بها أو الإفصاح عنها- مسلمات كان يتوجب طرحها للنقاش ومراجعتها قبل التفكير الجدّي في المشكلة نفسها.»[2]

يعترف رورتي بما لهؤلاء الفلاسفة من أثر وفضل على صقل موهبته الفكرية وتكوين تفرده الفلسفي لكن ومع اختلافاتهم الفلسفية وتنوع تجاربهم إلا أن رورتي رأى أنهم كانوا يقولون شيئا واحدا هو الحقيقة بكل تأكيد والمغزى الحقيقي لما تعلمه تجسّد في اكتسابه للروح الفلسفية المتصلة بالنقد والتساؤل والتحليل في معالجة القضايا وصياغتها صياغة واضحة والنظر إليها من زاوية لغوية التي هي كفيلة بإلقاء الضوء على النواحي المظلمة في معالجة وتناول المشكلات الفلسفية وهو الأمر الذي أفاده الفيلسوف رورتي أيضا

---

(2) Richard Rorty, L'Homme spéculaire, Traduit de l'anglais par Thierry Marchaisse, (Paris, Éditions du Seuil, 1990), p. 9.

من سيلارس وكواين، الأول في فكرته النقدية للمعطى والثاني بخصوص نزعته الارتيابية، وهو ما ساعده على تشكّيل أفكاره الفلسفية المتميزة والفاحصة للتراث الفلسفي الغربي الحديث ونقد أسسه الإبستيمولوجية، حيث يضيف قائلا:

« بعد ذلك، شرعت في قراءة أعمال ويلفريد سيلارس Wilfrid Sellars. وقد بدا لي إن نقده لـ« أسطورة المعطى» يلقي شكوكا حول المصادرات الغامضة للجزء الأكبر من الفلسفة الحديثة. بعد ذلك الوقت كذلك، بدأت آخذ بعين الاعتبار وجهة النظر الشكية أو الارتيابية لـ كواين Quine حول تمييز اللغة-الواقعة، وحاولت استعمال ألفاظها بوضوح في مقاربة سيلارس. منذ ذلك الحين، كرّست جهدي لاستنباط مصادرات أخرى غامضة في إشكالية الفلسفة الحديثة، ضمن رسم يعمم و يمدد الانتقادات المصاغة من طرف كواين وسيلارس اتجاه التجريبية(الامبريقية) التقليدية. لقد بدا لي أن الرجوع إلى هذه المصادرات وإظهار بوضوح طابعها الاختياري، سيكون له أثر«علاجي» شبيه بما حصل عليه كارناب، وذلك بإجراء حل لبعض مشكلات المدرسة.»[1]

المرحلة الثالثة:الاكتمال.

لقد كانت ثمار هذا التمازج والتنوع المنهجي بارزة في مؤلف رورتي "الفلسفة ومرآة الطبيعة" الذي ظهر سنة 1979م. بل إن الكتاب هو نتيجة لهذه المحاولة في الرجوع إلى إشكاليات الفلسفة الحديثة وتمحيص مصادراتها على خلفية طروحات سيلارس و كواين ومن ثم تطويرها وفق مقاربات الوجود، اللغة والديموقراطية عند كل من هيدغر، فتغنشتاين و ديوي وذلك في أعمال ومؤلفات أخرى شكّلت في مجملها "الفلسفة الرورتية " بسؤالاتها اللامتناهية وبتخطّيها لحدود التقسيمات الثقافية وباندماجها الواسع في واقع الحياة العصرية وملاحقتها لمعضلات الحداثة الغربية في جوانبها العقلانية، الإنسانية، الكونية، التقدمية والتاريخية وكذا مساءلتها لتخوم ما بعد الحداثة في الأدب والتفكيك وحركات الاختلاف في المجتمع، الأدب والفن، السياسة والفكر.

لقد تمثل الطرح المركزي لفلسفة رورتي في تخليص الثقافة الغربية من صورة الإنسان مرآة الطبيعة التي سيطرت ردحًا من الزمن على إبستيمولوجيا الفلسفة الحديثة، فتحددت معها معالم الحقيقة والمجتمع والتاريخ. إن مقاربة رورتي تهدف إلى تقويض أسس البديهيات الزائفة وطروحات الدوغماطيقيين في العصر الحديث من عقلانيين واختباريين على حد سواء؛ كما أن هذه المقاربة لا ترغب في أن تكون قراءة تاريخية لمسار الفكر الفلسفي

---

(1) Richard Rorty, L'Homme spéculaire, p.p. 9.10.

الغربي بقدر ما هي محاولة جادة لإماطة اللثام عن عثراته واقتراح تصحيح وإعادة بناء لمنحاه ونزع الوهم الذي لازمه في التنقيب عن الماهية التي استحوذت الابستيمولوجيا على قانون خاص يؤهلها في البحث عنها إلى حد أصبحت فيه هي الفلسفة ذاتها ونصبت نفسها كهنوتا جديدا لاعتماد ما يكون صالحا معرفيا أو أنها أصبحت بمثابة محكمة يلعب فيها العقل دور السلطة العليا.

بناء على ما سبق ذكره، باستطاعتنا أن نعثر في مسيرة رورتي الفلسفية على محطتين هامتين تجعلان من هذه المسيرة منقسمة إلى فترتين في فكر رورتي وأعماله[1]:

الفترة الأولى: تكمن في نقد الفلسفة الغربية بشكل عام والأنغلو-ساكسونية بشكل خاص، ويبدو ذلك بجلاء من خلال" المنعرج اللغوي" (1967م.) و" الفلسفة ومرآة الطبيعة " (1979م.) وفيهما يسلّط الفيلسوف الضوء بصيغة نقدية على الفلسفة التحليلية واللغوية مبديا نزعة شكّية إزاء الإبستيمولوجيا و الأنطولوجيا الحديثة التي امتدت بصورة معدلة في الفلسفة المعاصرة الأنغلوساكسونية وخاصة فلسفة الذهن واللغة. هذه المرحلة تبدو وكأنها مرحلة هدم يسعى بواسطتها رورتي إلى تهيئة الأرضية التي سيبني عليها فلسفته وسيضع عليها أسس تصوراته الفلسفية. كما يمكن اعتبار هذه المرحلة – من منظور أطروحتنا – حداثية بالنظر إلى أنها تمسكت ببعض جوانب الحداثة بمفهوم هابرماس ولم تتخلص من جميع مكوّنات الحداثة على الرغم من الانتقادات الجلّية التي تضمنتها مقاربة رورتي للفلسفة الغربية الحديثة.

الفترة الثانية: تتضح في البناء أو التشيّد التدريجي للبراغماتية ما بعد حداثية (البراغماتية الجديدة) وهو عمل أصيل يقدم فيه رورتي النشاط الفلسفي ذاته كمبادرة تطرح نفسها كبديل ولكن دائما بصورة نقدية. فحتى ما بعد الحداثة التي كان الفيلسوف من المتحمّسين والمبدعين لخطاباتها الفلسفية، سرعان ما تحول إلى انتقاد الشطط في طروحاتها والتعسف في تداولها. وهذا ما تبرزه أعمال رورتي وعلى وجه الخصوص" نتائج البراغماتية " (1982م.) و" العارضية، الساخرية والتضامن " (1989م.) وتتميز هذه المرحلة بالتركيز على الفلسفة الأخلاقية، الاجتماعية، القانونية والسياسية وكذلك على فلسفة الفن وبكلمة واحدة، يلاحظ فيها عودة روح ديوي إلى فلسفته والاهتمام بالجانب الاجتماعي والإنساني في دور الفلسفة.

---

(1) Gilbert Hottois, De la Renaissance à la postmodernité: une histoire de philosophie moderne et contemporaine,(Paris, Bruxelles, de Boeck & Larcier s.a., 2e édition, 1998), p. 452.

بشكل عام، فإن رورتي يتميز في طروحاته بثقافة فلسفية واسعة تتخطى الحدود والانقسامات والخصومات المعرفية وتحاول رفض تصور الفلسفة على أنها فرع مستقل يُشرف من عَلِ على باقي فروع المعرفة. كما أنها تسعى من خلال قراءات الفيلسوف المُتنوعة وبما فيها من عناية وتعاطف متساوي لـ هيدغر Heidegger كما هو الحال بالنسبة لـ ديويDewey، لـ هوسيرلHusserl كما لـ راسلRussell، لـ غادامرGadamer أو كريبكKripke، لـ دريدا Derrida أو سيرلSearle، لـ فتغنشتاينWittgenstein أو كواينQuine، وغيرهم من الفلاسفة إلى إقامة حوار حر ومفتوح والتأسيس لنقاش ثرّي وبنّاء كان رورتي نفسه مقتنعا وممارسا له في الوقت الذي لم يكن غيره من الفلاسفة يشاركونه هذا الموقف. لعل هذه واحدة من ميزات رورتي العديدة التي تركت جاك بوفراس Jacques Bouveresse يعجب بـ رورتي ويعتقد بأنه واحد من الفلاسفة المُهمّين في العالم اليوم، الذين يمكن أن نقرأ لهم، وهو بهذا يشاطر رأي هارولد بلوم[1] في رورتي مُفضلا إياه على بعض الفلاسفة الفرنسيين من بني وطنه. وهو يقول:« إنني أجد رورتي بوجه عام أكثر أهمية من بعض الفلاسفة الفرنسيّين المعاصرين الذين يعجب بهم أكثر رورتي ذاته.»[2]

في الحقيقة، إن هذا الإعجاب تفسره طروحات رورتي المتميزة والتي ليست بالضرورة مقنعة وقد تبدو في أحيان معينة غريبة ومتحررة من ضغوطات التقليد والمذهبية والنسقية التي تقضي في الغالب على روح الخلق والإبداع. ولذا فقد كانت أفكار الفيلسوف عرضة للهجومات من التيارات المختلفة. فـ رورتي إن وافق وثمّن مواقف بعض الفلاسفة أو التصورات الفلسفية تجده في المقابل، بتبصر فذ وبحكمة نافذة، يتقن الابتعاد والتملص من النتائج السلبية التي تلزم بعض الطروحات وهو في عمله النقدي ينفي عن نفسه تهمة التسلية بمناقضة الجميع.

---

(1) هارولد بلوم هو أحد المثقفين الأمريكيين والنقاد الهامين يصفه رورتي بدوره بأنه أبرز ناقد أدبي في الولايات المتحدة الأمريكية. اذوي الشهرة الواسعة، يشتغل بجامعة شيكاغو من مؤلفاته: Poltics and the arts و(Rousseau's Emile (translator and editor إضافة إلى كتب أخرى أما كتابه الهام فهو The Closing of the american mind لما كان له من أثر بالغ الأهمية في حياة الثقافة الأمريكية من جهة تقديمه لنظرة عميقة عن حالة المجتمع الأمريكي المعاصر ومعالجته بكيفية نقدية وضع الجامعات الأمريكية وكيف أن التعليم العالي في أمريكا أخفق ديمقرطيا وأفقر عقول وأرواح الطلاب اليوم.

(2) Jacques Bouveresse, «Sur quelques conséquences indésirables du pragmatisme», in, Lire Rorty: Le pragmatisme et ses conséquences, op. cit., P. 25.

ثالثا: صلات فلسفية:

من المفيد أيضا، التذكير أن رورتي ينفي التهم المُوجهة إلى مواقفه خاصة منها الفلسفية والسياسية التي توصف بالتشدّد ومنها إشادته الدائمة بالمجتمع الديمقراطي الليبرالي إلا أنه يرفض أن يكون رافعا للواء الحقيقة والعقل كما تجسدهما المجتمعات الديمقراطية ويرى أن انتسابه إلى ديوي ونيتشه يفرضان عليه الامتناع عن قول أشياء كهذه أو تبريرها.

حتى تتجلى لنا بعض خلفيات هذه المواقف نوّد أن نعرّج على جانب من العلاقات الفكرية التي طبعت حياة رورتي الفلسفية في اتصالها واحتكاكها ببعض الشخصيات والتيارات الفلسفية الفاعلة والتي لعبت دورا هاما في إنضاج فكر رورتي وإثرائه. لذا اخترنا أهم هذه الشخصيات والتيارات لما لها من أثر بارز، ولما لاقته من ترحاب في عقل وقلب رورتي وهو يصرّح ويعلن عن ذلك في أكثر من موضع. فقد خصصنا للحديث عن هذه الصلات، نماذج التروتسكية والتحليلية، بوصفها تيارات فكرية وأفردنا لمعالجة علاقة رورتي ببعض الفلاسفة ثلاثة أسماء من الفلاسفة المعاصرين يصفهم هو نفسه بأنهم أهم الفلاسفة في القرن العشرين. إثنان منهم من فلاسفة أوربا والآخر من أمريكا وهم: فتغنشتاين، هيدغر وديوي. وكأنّي بـ رورتي يطبّق ما طمح إليه وما جسده من محادثة بين الفلسفات. ولعل أولى خطوات هذه المحادثة كانت مع التروتسكية.

1- رورتي والتروتسكية:

من العسير على إنسان ما أن يظل من دون موقف محدد وواضح لاسيما إذا كان الحياد مستحيلا أو أمرا نسبيا في أجواء صراع حاد عرف بالحرب الفعلية تارة وبالحرب الباردة تارة أخرى ضمن سياق دولي تتنافس فيه قوّتان عظيمتان على الهيمنة العالمية بما في ذلك من بسط للنفوذ وتحقيق للمصالح واكتساب للولاءات والأتباع وامتلاك للتكنولوجيات المتطورة وتسخيرها كأسلحة في هذا الصراع الذي تغذّيه طروحات متناقضة فكريا، سياسيا، اجتماعيا واقتصاديا أو لنقل بين التوجهات اليسارية بما فيها الاشتراكية والشيوعية من جهة والرأسمالية والديمقراطية من جهة أخرى. ضمن تلك الفترة(أي بعيد الحرب العالمية الثانية)المتوترة والمشحونة بالنزاعات كان رورتي يعيش طفولة لا يمكن القول أنها كانت بمعزل عن حياة الفيلسوف الفكرية بل إننا نجدها رسخّت في نفسه معالم مواقفه المستقبلية.

من هذا المنظور نتساءل: هل كان رورتي تروتسكيا ؟ سؤال جدير بالطرح خاصة إذا علمنا أنه يُذكّر في كل مرة قارئه بأنه من أتباع ديوي. وديوي نفسه اتهم بأنه ماركسيًا وهو محسوب في السياسة الأمريكية على اليسار كما أنه كان عضوا ضمن اللجنة التي نصبت

لمحاكمة تروتسكي حتى إن نفى الفيلسوف صلته بالتروتسكيين وباليساريين عموما فإن كثيرا من المفكرين يرون في تصوراته الفلسفية وطروحاته الجريئة على المستويين الاجتماعي والسياسي متقاربة مع طروحات الاشتراكيين. فهل سار رورتي على خطى أستاذه ؟

منذ طفولته ورورتي - وهو في سن الثانية عشر من عمره- يعتبر أن أحسن الكتب التي كانت تزيّن رفوف مكتبة العائلة هما كتابين الأول مثال أو حالة ليون تروتسكي *The Case of Leon Trotsky* والثاني غير مُذنب *Not guilty*، يتضمن الكتابين تقريرًا عن لجنة التحقيق التي قادها جون ديوي بخصوص محاكمة موسكو والتي برأت ساحة تروتسكي من التهم التي نسبتها إليه موسكو. شُغف كثيرا رورتي بهذين الكتابين كثيرا إلى الحد الذي اعتبر فيه أنه لم يقرأ كتابا بإعجاب وسحر كبيرين عدا كتاب كرافت-إيبنغ Krafft-Ebing المُعنون *Psychopathia sexualis*. وأكثر من هذا، فتقديره للكتابين شبيه بتقدير الأطفال لأناجيلهم العائلية وما كان يشّع منهما من حقيقة منقذة ومن إشراق أخلاقي. كان رورتي يحدّث نفسه أنه لو كان صبيا مهذّبا مؤدبا لكان عليه أن لا يكتفي فحسب بقراءة تقارير محاكمة تروتسكي ولكن أيضا كتاب تروتسكي تاريخ الثورة الروسية *Histoire de la Révolution Russe* الذي شرع في قراءته مرات ومرات من دون أن يتّمه لأن الأربعينيات من القرن العشرين عرفت خيانة الثورة الروسية من طرف ستالين وهو أمر شبهه رورتي بخيانة الكاثوليك اللوثريّن الأوائل منذ ما يزيد على أربعة قرون.[1]

كثيرة هي الدلائل التي توحي لأول وهلة بعلاقة رورتي بالتروتسكية ومنها أن والده كان مناضلا في الحزب الشيوعي إلى جانب الفيلسوف سيدني هوك صديق العائلة وصديق جون ديوي أيضا. وقد كان والد رورتي إلى جانب ديوي في سفره إلى مكسيكو لحضور محاكمة تروتسكي بوصفه مسؤولا عن العلاقات العامة للجنة التحقيق التي ترأسها ديوي. وعندما تخلّى والده عن الحزب الشيوعي الأمريكي سنة 1932م. ، كان وقتها قد وصف وصُنّف على أنه تروتسكيا من طرف *Daily Worker* وكان يتقبل نوعا ما هذا الوصف. وفي سنة 1940م. وعندما اغتيل تروتسكي، كان أحد أمناء سرّه، وهو جون فرانك John Frank، يأمل أن لا تطاله اليد التي امتدت إلى تروتسكي في قرية بعيدة في ديلاوار ريفرDelaware River حيث كان يقيم، وقد استضفناه يقول رورتي في فلاتبروكفيل Flatbrookville مختفيا تحت اسم مستعار لعدة أشهر وتلقيت تعليمات بعدم الكشف عن هويته على الرغم من كون زملائي في المدرسة الإعدادية قليلا ما كانوا يهتمون بالتطفل على أموري الخاصة.[2]

في جو عائلي كهذا، لا يمكن للمرء إلا أن يكون تروتسكيا، فحياة العائلة ونظامها يؤثران

(1) Richard Rorty, «Trotsky et les orchidées sauvages», in, Lire Rorty: Le pragmatisme et ses conséquences, op. cit., p.256.

(2) Ibid., p.p. 256. 257.

في الناشئة بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. فمن خلال محيط العائلة المصغر والمُوّسع يمكننا الجزم، بأن رورتي عاش طفولته تروتسكيا بضغط وإن كان غير مباشر أرغم فيه رورتي الصغير على الإطلاع على التروتسكية وهو ما حمله جوابه عن سؤال إن كان قد اختار التروتسكية بمحض إرادته أم هو أمر مفروض عليه من قبل والديه، فكان جواب رورتي أن التروتسكية كانت بمثابة عقيدة العائلة ومثلما ينشأ الإنسان نظاميا، منهجيا أو يهوديا فكانت نشأته هو تروتسكية.[1]

كانت الحياة تمضي وقناعة رورتي تكبر بأن الرأسمالية هي مصدر الشرور، فقد كان يكبر وقناعته تزداد بأن جميع الناس الأخيار، إن لم يوجد تروتسكيّين، ينبغي أن يكونوا على الأقل اشتراكيين. يروي رورتي وقائع وأحداث من طفولته لم تكن لتعني أن التروتسكية كانت مجرد قناعة فكرية وكفى ولكنها كانت بالنسبة إليه نضال وممارسة لتجسيد قيم المساواة والعدل وهكذا كان في سن الثانية عشر طفل متطوع يحمل نسخ المطبعة الآتية من مكتب نقابة الدفاع عن العمالWorker's Defence League بمنتزه غرامرسيGramercy Park، أين كان يعمل والداه، إلى غاية بيت نورمان توماسNorman Thomas(وهو مرشح الحزب الاشتراكي للرئاسة) وأيضا إلى غاية مكتب فيليب راندولف Philip Randolph بـــ الشارع المائة والخمسة وعشرين في *Corporation* des *Pullman Car Portes*. وقد أمكنه من خلال مهمته هذه أن يطلع على الكثير من القضايا ويحصل الكثير من المعلومات عن معاناة العمال، وعما يصادفه مسؤولو النقابات على أيدي أرباب العمل والمصانع. هذه الأمور كان رورتي يطلع عليها في المترو من خلال تعوده على قراءة المقالات التي يحملها.

يقول كذلك أنه في ذلك الوقت أمكنه أن يعرف أن ستالين لم يأمر بقتل تروتسكي فقط ولكن أيضا كيروفKirov، أرليشEhrlich، ألترAlter و كارلو تريسكاCarlo Tresca هذا الأخير كان صديقا لعائلة رورتي وقُتل بشوارع نيويورك. مع كل هذه الأحداث زادت قناعة رورتي في أن قمع واضطهاد الفقراء سيستمر ما لم تنهزم الرأسمالية. وهو في سن الثانية عشر دائما يرى رورتي لكي يصير الإنسان إنسانا يجب عليه أن يقضي حياته في مناهضة الظلم الاجتماعي[2] مصدر الألم والمعاناة والقسوة والمساوئ التي يريد تجنبّها في يوتوبيته.

في نفس الوقت الذي كانت تملأ ذهن رورتي أفكار الشيوعيين التروتسكيين وقيّم الاشتراكيين ومُثُلهم العليا عن العدالة الاجتماعية والمساواة والحقوق؛ كانت اهتماماته تجنح في التحوّل نحو نزعة باطنية لم يجد لها تفسيرا من خلال اعتنائه الشديد بالسحلبياتLes Orchidées

---

(1) من حوار مع رورتي أجراه جوشيا نوب Joshua Knobe نشر لأول مرة في *The Dualist* ، 2، 1995، ص. ص. 56- 71.

(2) Richard Rorty, «Trotsky et les orchidées sauvages», in, Lire Rorty: Le pragmatisme et ses conséquences, p.p. 256.257.

وخاصة حينما ذهب إلى نيو جرزي New Jersey، فازداد ولعه بهذه النباتات البرية. واعتقد أنها بفضل نبلها وصفائها وصبرها تفضل أخلاقيا غيرها من السحلبيات الاستوائية، واستطاع أن يحصي أنواعا عدة منها عثر عليها في جبال نيو جيرزي. حينما عاد إلى نيويورك أصبح يرتاد إحدى المكتبات النباتية، ليزداد إطلاعا عن سحلبيات الساحل الشرقي لأمريكا. كما كان يرى فيها جاذبية جنسية من حيث أنها معروفة بكونها نوع من الورود المثيرة للغريزة الجنسية وهذا ما دفعه أكثر لفهم كتاب كرافت-إيبنغ وما جاء فيه من مفاهيم عن الجانب الجنسي. غير أن السؤال الذي يطرح هنا: كيف السبيل إلى ربط علاقة بين تروتسكي والسحلبيات البرّية ؟ رأى رورتي أن اهتمامه بالسحلبيات قد لا يُعجب تروتسكي وربما عدّه خيانة له، لأنه حاد عن العدل ولذا كان يفكر عن كيفية تجمع بين تروتسكي والسحلبيات. بمعنى آخر، كيف يمكن الجمع بين الواقع والعدل في رؤية واحدة ؟ فبالعدل كان يتمثل ما اتفقا نورمان توماس وليون تروسكي في الدفاع عنه ألا وهو تحرير وانعتاق الضعيف من قبضة القوّي. وبالنسبة للواقع فقد تمثله في تلك اللحظات التي كان يقضيها بإحساس غير طبيعي وبعظمة لا توصف.[1] في شغفه الدائم بالسحلبيات.

لقد لعبت التنشئة العائلية التي تلقاها رورتي دورا حاسما في غرس قيم المساواة والعدالة في نفس فيلسوفنا وعزّز محيط العائلة باعتقاداته والتزامه السياسي والاجتماعي الإيمان بنفس المثل والقيم التي كانت تصبو إليها نفوس الفلاسفة منذ القديم هذا من ناحية ومن ناحية أخرى، فإن الأحداث[2] التي عايشها رورتي رسخت قناعته بالديمقراطية الاجتماعية التي لاح أفقها مع اعتقاده بصحة تصورات تروتسكي وازدادت هذه القناعة مع إيمانه بطروحات ديوي. لهذا كله، كان رورتي محسوبا على اليسار وإن انتقده وآخذه في بعض مواقف مثقفيه المتطرفة التي تخلو من الموضوعية ولا تعير إلى إبراز الحقائق شأنا في نقدها وتقييمها وحينما كتب مؤلفه *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*, كان يتوجه به إلى المثقفين الأوربيّن ليقول لهم بأن أمريكا بلد لليسار فيه تاريخ عريق، أي أنه يسار ولكن بتاريخ مختلف وهو يصطلح على اليسار بحزب الأمل أي نفس اتجاه اليسار والأمل الذي هو في عرف البعض ما كان عليه إلى حد ما ديوي. لكن أن بداية مسار رورتي الفلسفي وإن كانت تروتسكية وظلت منها بقايا في نفس رورتي تتحين الفرص لتزدهر في فترات لاحقة من الكتابة الفلسفية إلا أن الفلسفة التحليلية كان لها أثرها القوّي على شخصية رورتي الفلسفية.

(1) Richard Rorty, «Trotsky et les orchidées sauvages», in, Lire Rorty: Le pragmatisme et ses conséquences, op. cit.,p.p. 258.259.

(2) هذه الأحداث على الصعيد العام منها ما كان داخل الجامعة وخارجها طيلة الأربعينيات وسط أجواء تأرجحت بين الدفاع عن حقوق العمل السياسي والنقابي والحرية الفكرية والدينية المكفولة دستوريا ونظريا في أمريكا. ومنها ما كان ضمن ظروف سياسية ودولية ميزتها الحرب الباردة والصراع على النفوذ الحزبي المحلي والإقليمي وما تبع ذلك من حملات عنيفة ضد الشيوعيين ضمن ما عرف بالمكارثية والتي كانت أشبه بمحاكم التفتيش.

2- رورتي والفلسفة التحليلية:

يقول رورتي إن أيسر سبيل لمعرفة إن كان الفيلسوف تحليليا أو قاريا – ضمن ما عــرف في تاريخ الفلسفة المعاصرة من تقابل بين الفلسفتين القارية من جهة أي الأوربيــة والتحليليــة من جهة أخرى أي الأمريكية – هي النظر إلى رفوف مكتبته وما تحتويه من كتب ومجــلات، إن كانت معظمها كتب هيغل وهيدغر وليس فيها شيء عن ديفيدسون و راولس فاحتمال كبير أن يكون قاريا. أما إن كانت تلك الرفوف تعج بدوريات من قبيل مجلة الفلسفة THE JOURNAL OF PHILOSOPHY أو المجلة الفلسفية الفصلية THE PHILOSOPHICAL QUARTERLY أو المجلــة الفلسفية PHILOSOPHICAL REVIEW فاعلم أنه فيلســوف تحليلــي[1]. وإذا كــان هــذا الحكــم لا ينطبق في جميع الحالات على كل الفلاسفة، وهو ليس معيارا صادقا في جميــع الحــالات ورورتي ذاته يعترف بهذا. لكنه في المقابل ينطبق عليه هو نفسه من زاوية مقاربة لهذا الحكم وذلك حينما نعتبر أن بدايات كتاباته كانت ضمن إطار ومناخ الفلسفة التحليلية التي تــأثر بهــا في بداية منحاه الفلسفي. فعندما تقرأ مقاله "الصعوبات الميتافيزيقية للفلسفة اللغوية "[2]المنشــور ضمن كتاب المنعرج اللغوي يخيل إليك أنك تقرأ لغة عهدتها عند التحليليــين فــي مفــاهيمهم وطروحاتهم وهذا منذ بداية المقال الذي يقول فيه رورتي:« إن تاريخ الفلسفة يؤكد على التمرد ضد ممارسات الفلاسفة السابقين وذلك في محاولاتهم لتحويل الفلسفة إلى علم - أي إلى فــرع أو أفق معرفي يعترف فيه عالميا بقرار الإجراءات الصالحة لاختبار الــدعاوى الفلســفية.»[3] فمحاولات الفلاسفة التحليليين اتسمت بكونها تجارب فلسفية جديدة اتخذت لنفسها مجالا محــددا هو اللغة وأرادت تطبيق منهج التحليل اللغوي أو المنطقي للغة.

إنه نفس المنهج الذي ظل رورتي يثق بفعاليته حتى وإن رفض قناعات التحليليــين بــأن

---

(1) من مقال رورتي غير منشور بعنوان **Analytic and Conversational Philosophy** استلمته من الفيلسوف عن طريق البريد الإلكتروني في أكتوبر2004م.

(2) المقال المذكور هو أول مقال هام لــ رورتي في حياته الفلسفية وقد كتب في فترة كان فيها لا يزال فيها رورتي تحت تأثير الفلسفة التحليلية والمقال سابق على ظهور أول كتاب رئيسي بالنسبة لــ رورتي أي الفلسفة ومــرآة الطبيعة المنشور سنة 1979م.، بحوالي عشر سنوات. في هذا المقال الذي وضع كمقدمة لكتاب المنعرج اللغوي نقرأ أسماء بارزة بمثابة أعمدة للفلاسفة الوضعيين المناطقة والتحليليين أمثال: موريس شليك، رودولف كارناب، غوستاف برغمان، جلبرت رايل، جون ويزدم، ماكس بلاك، فيلارد كواين، ستانلي كافيل وآخرين.

(3) Richard Rorty, « Metaphysical difficulties in linguistic philosophy», in, The linguistic turn: Essays in philosophical method with two retrospective essays, Edited by, Richard M. Rorty, (Chicago and London, The University of Chicago Press, 1992), p. 1.

المشكلات الفلسفية يمكن حلها بالكشف عن منطق لغتنا عندما بدأ ومنذ سنة 1965م.، يمتعض من مثل هذه الاعتقادات، ومع ذلك فقد بقي متمسكا بالفكرة الداعية إلى الطريقة اللغوية في الفلسفة، والتي يستحيل فصلها عن الفلسفة، وهي ما يميز فتغنشتاين المتأخر(الثاني) عن هيدغر المُبكر(الأول) أو ديفيدسون في مؤلفه أبحاث في الحقيقة والتأويل عن ديوي في كتابه الخبرة والطبيعة. لذلك تجدني يقول رورتي ألّح على أهمية التحليل رغم ما فيه نقائص وعليه فقد« زعم بنجاح ديفيدسون بشكل واسع فيما تعثر فيه ديوي بشكل كبير. نجاح ديفيدسون كان من خلال استبدال صورة تمثيل للمعرفة واللغة بصورة أخرى لا تمثيلية.»[1]

من بين ميزات رورتي كذلك، أنه يمزج في فلسفته بين العديد من التيارات الفلسفية والكثير من الطروحات التي ينتسب أصحابها إلى مذاهب فلسفية مختلفة. ولا أدّل على ذلك من اقتناعه بأفكار الفلاسفة التحليليين الذين ثار ضدهم بعد أن اهتدى إلى البراغماتية، حيث كان في أول عهده بالفلسفة أقرب إلى فلاسفة التحليل منه إلى فلاسفة البراغماتية. وقد يرجع ذلك إلى ذيوع الفلسفة التحليلية وانتشارها في العديد من جامعات أمريكا وأوربا وهيمنتها على الساحة الفكرية بعد تراجع التيارات الفلسفية التي كانت تحتل مركز الصدارة كالوجودية والبنيوية أو حتى وهي تعاصرها كانت تتنافس معها لتفرض نوعا من صلاحيتها ومصداقيتها المنهجية والعلمية.

بالفعل، فقد بدأت الفلسفة التحليلية تعرف انتشارا كبيرا في فترة الخمسينيات من القرن العشرين، وهي الفترة التي كتب فيها هانز رايشنباخ Hans Reichenbach كتابه "نشأة الفلسفة العلمية" سنة1951م.، The Rise of Sientific Philosophy، وهي كذلك الفترة التي بدأ فيها أثر هذه الفلسفة يمتد إلى مختلف أقسام الفلسفة في الجامعات الأمريكية بفضل جهود الفلاسفة الوافدين إلى أمريكا من أوربا أمثال كارناب Carnap، همبل Hempel، فيغل Feigel، رايشنباخ Reichenbach ، برغمان Bergman، تارسكي Tarski وآخرين من الذين أوجبوا على زملائهم أن يعاملوا بكثير من الاحترام والجديّة. وكان أثرهم بارزا مع ستينيات القرن الماضي، حينما بدأ أتباعهم يُعيّنون على رأس دوائر الفلسفة في جامعات أمريكا التي شرعت مع ذلك التطور الحاصل في تغيّير نوع التربية الفلسفية الواجب إتباعها. [2]

لقد بدت الساحة الفلسفية الأمريكية حينها متأرجحة بين نظرتين إحداهما تسعى للحفاظ على

---

(1) Richard Rorty, «Twenty – Five years after», in, The linguistic turn: Essays in philosophical method with two retrospective essays, Ed. by, Richard M. Rorty, op.cit.,p.373.

(2) Richard Rorty, Conséquences du pragmatisme: Essais: 1972-1980, op. cit.,p. 380.

التوجه صوب تاريخ الفلسفة وجعله موضوعا مركزيا، بما يستوجبه البحث فيه من تبعات منهجية وتفرعات في المواضيع السياسية والاجتماعية والأخلاقية. في المقابل كانت النظرة الثانية، تُوجّه الأنظار صوب المنطق على اعتبار أنه موضوع أساسي عند التحليليّين، وله ارتباطاته العلمية والمنهجية بمواضيع اللغة والعلم وهي مادة البحث الفلسفي وفق تصورهم. لقد لخص رايشنباخ في كتابه المذكور آنفا تصور التحليليين في نوعين من الفلسفة: فلسفة أولى سماها فلسفة تأملية قديمة هدفها الحقيقة المطلقة ومصدرها اللإدراك الحسي، والفهم فيها متعالي وثانية سماها فلسفة علمية جديدة غايتها التنبؤ بالمستقبل ومصدرها الملاحظة الحسية والفهم فيها وظيفي.[1] وبحسب رورتي، فإن مجموعة كبيرة من الفلاسفة التحليليين وما بعد الوضعيين يشاطرون رايشنباخ نفس الرأي في أنه و«لفترة قصيرة نسبيا انتقلت الفلسفة من التأمل إلى العلم.» [2] لكن مع إقرارهم بهذا الانتقال، وهو أمر تاريخي، إلا أنهم فضّلوا التعامل مع الفلسفة بطريقة لا تحمل بعدا تاريخيا في تناول مسائلها ومشكلاتها- عدا ما كان منها أمثلة للاستشهاد على طروحاتهم إذا ما صح ما ذهب إليه كواين من أن الاختيار في الفلسفة لا يعدو أن يكون أحد الأمرين إما الاهتمام بتاريخ الفلسفة أو بالفلسفة ذاتها.[3] فقد وقع اختيار التحليليين على الفلسفة بعيدا عن تاريخها، حتى وإن كانت نظرة رورتي تذهب إلى أن كتاب رايشنباخ: نشأة الفلسفة العلمية *The rise of scientific philosophy* أثناء صدوره سنة 1951م. قد حقق للفلسفة التحليلية هدفها، ذلك أن« الحركات الثورية التي تنشأ في فرع معرفي ما تقتضي مراجعة تاريخية.»[4]غير أن مراجعة رايشنباخ وإقرارها بهذا الانتقال الفلسفي من التأمل إلى العلم، كانت مراجعة انتقائية تركز على مشكلات بعينها وتوظف ما تراه مناسبا من شخصيات ومذاهب فلسفية لنفس الغرض الذي هو إبراز علامات وأدلة هذا الانتقال.

هذا الانتقال نفسه حدث داخل الفلسفة التحليلية. ومن الصعب رصده بيسر وتحديده بدقة ويرجعه رورتي إلى تفاعل معقد لقوى كثيرة صاحبت الفلسفة التحليلية منذ بداياتها في حدود 1950م، إلى غاية اكتمالها في سنة 1970م. لكن مع هذه الصعوبة يرشدنا رورتي إلى ثلاثة أعمال أساسية كان لها أثرها الكبير على مسار الفلسفة التحليلية وهي مقال Two Dogmas of Empiricism لـ فيلارد فان أورمان كواين سنة 1951م. ثم كتاب لودفيغ فتغنشتاين

---

(1) هانز رايشنباخ، نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة، فؤاد زكريا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1979م.، ص. ص. 221- 222.

(2) Richard Rorty, Conséquences du pragmatisme: Essais: 1972-1980, p. 376.

(3) Ibid, p.375.

(4) Ibid, p.375.

Philosophische Untersuchungen سنة 1954م.، وأخيرا كتاب ويلفرد سيلارس Empiricism and The Philosophy of Mind سنة 1956م.[1]

إن المناخ الفلسفي العام الذي ساد أمريكا أوائل الخمسينيات من القرن العشرين، لم يترك رورتي- طالب الفلسفة الشاب- من دون تحمس لأفكار التحليليين التي غزت الساحة الفلسفية ويقول رورتي واصفا ذلك الأثر الذي مارسته عليه فلسفة التحليل« في 1951م.، كنت لا أزال أعتقد وأنا حينها طالب، يتمرس على الفلسفة ويتحول نحو الفلسفة التحليلية، بوجود جملة من المشكلات الفلسفية المتميزة والخاصة تتطلب أو تستدعي حلولا.»[2] وهي طبعا المشكلات التي ظن التحليليون أنها تعالج وفق المناهج المناسبة أو أنها أصلا لا تنتمي إلى فئة المشكلات الفلسفية العلمية، وفق نظرة تحليلية تقر بآلية التحليل المنطقي للخطابات العلمية والفلسفية، وهي وحدها الكفيلة بإزالة غموض العبارة الفلسفية والتباس معانيها وتعثر أسلوبها وإماطة اللثام عن مغالطاتها fallacies بالكشف عن تناقضاتها.

لسنا بحاجة إلى بذل الكثير من الجهد لإبراز ميل رورتي صوب الفلسفة التحليلية. فقد كان أول عمل يبرز فيه أثر التحليليين-حيث أنه من بواكير الكتابة الفلسفية عند رورتي - وهو خير دليل نستشهد به على اقتراب رورتي من طروحات التحليليين في مرحلة هامة من مراحل حياته الفكرية إشرافه على الكتاب الصادر سنة 1967م. وعنوانه المنعرج اللغوي: محاولات في المنهج الفلسفي مع مقالين مستعادين The Linguistic Turn: Essays In Philosophical Method With Two Retrospective Essays. . الكتاب في الحقيقة عبارة عن مجموعة من المقالات أغلبها لفلاسفة وضعيين مناطقة وتحليليين ومنهم على سبيل المثال لا على سبيل الحصر: موريس شليكMoritz Schlick، ردولف كارنابRudolph Carnap، فيلارد كواين Willard Quine جيلبرت رايلGilbert Ryle، جون ويزدوم John Wisdom، بـ. فـ. ستراوسن P. F. Strawson وغيرهم.

إن إطلالة سريعة على عناوين ومضامين المقالات والدراسات المنشورة في الكتاب تطلعنا على مدى التقارب في الطروحات والأفكار، التي كانت رائجة بين الوضعيين المناطقة والتحليليين، والتي وجدت صدى لها عند رورتي وعند ثلة أخرى من الفلاسفة والمثقفين الأمريكيين الذين سعوا إلى تطعيم هذه التصورات الفلسفية بما كان موجودا على خارطة الساحة الفلسفية من مذاهب ومناهج فكرية كالإجرائية Operationalism والبراغماتية

---

(1) Willfid Sellars, Empirisme et philosophie de l'esprit, préface de Richard Rorty, traduit de l'anglais(USA) par Fabian Cayla, Editions de l'Eclat, 1992, p.7.

(2) Richard Rorty, Conséquences du pragmatisme: Essais: 1972-1980, p. 381.

Pragmatism والتأويلية Hermeneutics. فمن ناحية الشكل يتطرق الكتاب في مجمله إلى مسألة المنهج الفلسفي بشكل عام أما في مضمونه فهو يشتمل على انتقادات -وفق النمط الوضعي- للميتافيزيقا.

في هذا الكتاب -السالف الذكر- نشر رورتي مقالا بعنوان الصعوبات الميتا فلسفية للفلسفة اللغوية. *Metaphilosophical Difficulties in Linguistic Philosophy* كما نشر له في هذا الكتاب مقالين مستعادين Two Retrospective Essays الأول بعنوان عشر سنوات من بعد Ten years After والثاني خمسة وعشرون سنة من بعد Twenty Five Years After.[1]

من المفيد التساؤل تاريخيا عن عدم جدوى الفلسفة التحليلية وتغلغلها وسط المجتمع مما يرجح أنها، وبالرغم من نجاحاتها وذيوعها، لم تكن سوى " فلسفة مخبرية" تنتج تصوراتها بعيدا عن اهتمامات الناس. ومنه فلم يكن أحد ليهتم بأن ما تؤديه يدخل ضمن الفلسفة الأمريكية أو أن يفكر أحد بأن المشكلات الاجتماعية الكبرى يمكن أن تكون من صلب انشغالاتها. غير أن الأمر ليس كذلك في الفلسفة ما بعد التحليلية Post-analytique ومن خلال ثلاث نماذج فكرية عند كل من كافل Cavell، بلوم Bloom، وولن Wolin أين يتبين لنا الفرق جليا بين أنماط فلسفية متنوعة ومخالفة لتقاليد التحليليين. فالأول أراد بعث وإحياء تقليدا إمرسونيا – نسبة إلى الشاعر إمرسون- في الأدب، أما بلوم فتساءل كيف يمكن لثقافة ترتكز وتتمحور على النص أن تستمر في البقاء ومن جهته سعى وولن إلى نحت واشتقاق مفهوم للفعل الثوري انطلاقا من التقاليد السياسية الأمريكية.

يعتقد كثير من الباحثين أن الفلسفة التحليلية التي عرفت رواجا كبيرا ولقيت ترحابا عظيما قبل منتصف القرن العشرين وبعده، لم تكن لتستمر طويلا في تحقيق المزيد من المكاسب والانتشار بفعل الأزمة التي عصفت بها وبفعل بُعدها عن اهتمامات الإنسان الفردية والجماعية وانحصارها ضمن إطار إبستمولوجي منطقي استنفذ طرق وآليات الفحص من دون بلوغ نتائج على الصعيد البشري. مثل هذه الملاحظات كان رورتي يسجلها، وهو الذي أعجب بقدرة فلاسفة التحليل وجدوى أطروحاتهم لكنه ما فتئ يتحول عن منحاهم الفكري مقدما في مجهوده قراءة نقدية لفلاسفة التحليل ودعوته لهم لاختبار تصوراتهم. إن العمل النقدي الذي قام به رورتي اتجاه الفلسفة التحليلية وتأويلاتها يشبّهه كورنيل ويست Cornel West بنفس العمل الذي قاده توماس كوهن في كتابه بنية الثورات العلمية، من حيث إثارته للإشكاليات التي يتوجب على الفلاسفة التحليليين مجابهتها وفحصها بغرض معرفة مدى تطور الفلسفة المعاصرة في شمال الأطلسي.[2]

(1) هذا بالنسبة للطبعة الثانية سنة 1992م. بما يوحي أن خمسة وعشرين سنة من بعد تعني تلك السنوات الفاصلة بين أول سنة لصدور الكتاب (1967م.) والطبعة الثانية 1992م.

(2) Cornel West, The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism, p.p. 200. 201.

لقد كانت قراءة رورتي للفلسفة التحليلية قراءة نقدية متأنية لاحظت وتابعت فصول هذه الفلسفة وتطورها فجاء وصفها لها وفق هذه الخطوط:

- ما ميّز نقطة انطلاق الفلسفة التحليلية انتقالها من التأمل إلى العلم مع التركيز على التحليل المنطقي، وهي الفكرة التي أبرزها رايشنباخ بوضوح في كتابه "نشأة الفلسفة العلمية" ويتفق بصددها أغلب الفلاسفة التحليليين.
- ارتداد مفهوم التحليل المنطقي على ذاته ما أدى به إلى الانتحار البطئ مع اللغة العادية لـ فتغنشتاين والانتقادات المقدمة من طرف كواين، كوهن وسيلارس لخطاب رايشنباخ المسمى علمي.
- حرمت الفلسفة التحليلية نفسها من الجينيالوجيا أو حفريات الدلالة وخلت من معنى المهمة ومن كل ميتا فلسفة فتحولت إلى إجراء لدراسة حالة كما يجري في مدارس القانون فالطريقة التحليلية المعتمدة في قراءة النصوص جعلتهم يقفون عند حدود الطريقة.
- هذا التطور في مسار الفلسفة التحليلية جعل القطيعة تتصلب بين الفلسفتين التحليلية والقارية مع إقصاء تدريس هيغل، نيتشه، هيدغر.. إلخ من أقسام الفلسفة وهو تقليد كان ساريا في جامعات أمريكا سواء أكان ذلك في أقسام التاريخ، السياسة أو الأدب المقارن.
- بهذه الكيفية وجدت أقسام الفلسفة نفسها منحصرة بين الإنسانيات(فضاءها التقليدي) وعلوم الطبيعة(الفضاء الذي سعت لاقتحامه) والعلوم الاجتماعية(الفضاء الذي تختبره الآن).[1]

ومع ذلك لا مناص من الإشادة بأطروحات الفلاسفة التحليليّين وتقديمهم لوجهات نظر أرادت التخلص من القراءات الأدبية والتاريخية للفلسفة واكتفائهم بالنظرة العلمية المعتمدة على المنطق وتحليل الخطاب العلمي والفلسفي تحليلا منطقيا. وفي هذه القراءة النقدية الرورتية للفلسفة التحليلية نقف على رؤية توحيدية تمد الجسور بين الفلسفتين القارية والتحليلية بما يقرّب وجهات النظر ويُلطّف من الجفاء الذي طبع علاقة الفلاسفة من كلا المعسكرين.

ومع هذا فالفلسفة التحليلية التي أرادت الاكتفاء بأن تكون فلسفة لا تاريخية ولا إيديولوجية لم تلتزم بما رفعته من شعار ووعدت به من التزامات فانزلقت صوب الإيديولوجيا وراحت تلتفت صوب تاريخ الفلسفة الذي أهملته في البداية والدليل على ذلك مثال بوتنام الذي يصوّر هذه الحالة بوضوح، وذلك حينما أصبح ماويًا في الستينيات واستمر في نضاله السلمي ضد حرب الفيتنام[2]وشرع في مراجعة تربيته التحليلية. ولعلّ هذا ما شجع رورتي على الاهتمام أكثر بـ ديوي .

---

(1) Richard Rorty, Conséquences du pragmatisme: Essais: 1972-1980, p.401.

(2) Sandra Laugier, Recommencer la philosophie: la philosophie américaine aujourd'hui, p.55.

3- علاقة رورتي بـــ ديوي:

لم تكن علاقة رورتي بـــ ديوي لتعرف ذلك الارتباط والتلاحم الذي حدث بين الفيلســـوفين إلا في مرحلة لاحقة. ففي بداية حياته الفكرية، لم يشرع رورتي بقراءة النصـــوص الفلســـفية الديوية، ولم تتح له فرصة التعرف على فيلسوف أمريكا- كما يحلو له وصـــفه – والاحتكـــاك المباشر بفلسفته إلا بعديا وكان أن صادف تقديم رورتي لأطروحته الأولى لنيل الماســـتر فـــي سنة 1952م.، وفاة جون ديوي. غير أن علاقة الرجلين بدأت تعرف نموا متزايـــدا وتنســـج خيوطا أمتن وأوثق مع مرور الوقت، ومع التحوّل الفكري الذي وجه رورتي صـــوب ديـــوي واكتشافه من جديد وإعادة قراءته لتحيينه ومن ثمة تحيّين الفلسفة البراغماتية. يقـــول رورتـــي عن كيفية بنائه لـــ ديوي طبقا لقراءته هو: « إن أهمية بناء ديوي كالذي أسعى إلـــى تشـــكّيله تكمن في فصل ما أعتقد أنه حي من الذي يكون ميتا من فكره، وكذا في إيضـــاح الاختلافـــات بين حالتي الساحة الفلسفية ما بين 1900م. والآن.»[1] إن من يقرأ تعليـــق رورتـــي وتحليلـــه لشخصية ديوي وفلسفته سيلاحظ أن هذا الأخير لا يُعّد فحسب فيلسوفا أو مثقفا فذًا مـــن بـــين الكثيرين الذين أنجبتهم أمريكا ويحق لها ولـــ رورتي الافتخار بهم ولكنه يُمثّل بطلا وأسطورة الفلسفة الأمريكية.

ابتداء من سنة 1972م. ينتقل ديوي إلى مركز الصدارة في كتابات رورتي وفي مؤلفـــه الأساسي "الفلسفة ومرآة الطبيعة"، قاد هذا الأخير حملة قوية لإحياء وبعث صورة وأثر ديـــوي في الفلسفة المعاصرة.[2] علاقة رورتي بأحد رواد فلاسفة الجيل الأول للبراغماتيـــة " ديـــوي" تفوق في ارتباطها ومتانتها أية علاقة أخرى للفيلسوف مع مفكرين آخرين فلم يتوقـــف عـــن التنويه والإشادة بأهمية ديوي ليس في الثقافة الأمريكية فحسب ولكن على مســـتوى الســـاحة الفلسفية العالمية المعاصرة، فهو في تصوره واحد من أعظم ثلاثة فلاسفة معاصرين إضـــافة إلى مارتن هيدغرMartin Heidegger ولودفيغ فيتغنشـــتاين Ludwig Wittgenstein. غيـــر أن صورة ديوي بدأت تسيطر على فكر رورتي بشكل كبير وواضح في السنوات العشر التي تلت صدور كتابه " الفلسفة ومرآة الطبيعة " سنة 1979م.، فابتداء من سنة 1989م.، تعرف صور هيدغر وفتغنشتاين نوعًا من التراجع لصالح ديوي.[3] فعلى العكس من فتغنشـــتاين وهيـــدغر يظل ديوي محتفظا بشخصية متماسكة، موحدة و محببة لدى رورتي حتى فيما أخطـــأت فيـــه وليس فيها الأول أو الثاني كما نجده يفعل مع تفضيله لـــ هيدغر الأول وفتغنشتاين الثاني.

---

(1) Richard Rorty, L'espoir au lieu du savoir : Introduction au pragmatisme, p.55.

(2) Cornel West, The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism, (Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1989), p.198.

(3) Richard Rorty, Objectivisme, relativisme et vérité, p.31.

إذا صح أن تتخّذ أمريكا لنفسها نموذجا فلسفيا فلن يكون هذا النموذج إلا جون ديوي أو على حد تعبير ج. هـــ. ميد G. H. Mead« إن جون ديوي هو فيلسوف أمريكا بالمعنى العميق لهذه الكلمة.»[1] ويصح أن يكون للفظ عميق- في جملة ميد -دلالة مزدوجة تنسحب على الفيلسوف كما تنسحب على أمريكا. ومن هنا فهو يشكّل مفتاحا أساسيا لفهم أمريكا ولفهم أمريكا ينبغي فهم ديوي مثلما أن النفاذ إلى فكر ديوي يستوجب إدراكًا واضحًا لأهمية النزعة الترنسندتالية في الثقافة الأمريكية.[2] يُمثّل ديوي في نظر رورتي فيلسوف الديموقراطية من دون منازع ومعظم كتاباته وأفكاره كانت تصب في خانة كيفية توسيع القاعدة البراغماتية في الاعتماد على السلوك والفعل البشري في اتجاه نسبية الحقيقة بشكل يخدم المؤسسات على المستوى السياسي وفق النظام الديموقراطي ويحقق غاية النمو في المجالين الاجتماعي (التربوي والأخلاقي) والاقتصادي(السعادة والرفاهية).

لذا، فالتقدير الذي حظي به ديوي إنما يتبين بحسب رورتي في جانب الفكر السياسي والاجتماعي الذي اقتحمه ديوي من زاوية براغماتية مُوّسعة أراد رورتي الاحتفاظ بها واستثمارها بدوره بما يضمن لمشروعه أصالة الطرح البراغماتي وسند الأرضية الفلسفية الصلبة. ولهذا كذلك لا يتوانى رورتي في إيراد اسم جون ديوي باعتباره مصدرا إلهام لمواقفه وأفكاره. كما يورد براهين ديوي ومسوّغاته على أساس أنها شواهد وبراهين[3] يعتمد عليها، فلا تكاد تخلو كتاباته من ذكر ديوي والإشادة بتصوراته، وفي هذا تجلي للأثر البليغ الذي تركته أداتية ديوي على سيرة رورتي الفلسفية.

إننا لا نقصد من خلال ما ذكرنا اتهام رورتي بتوظيفه لاسم ديوي واستثماره وتطويع فكره لصالح طروحاته الفلسفية نظرا لما يمتلكه ديوي من قيمة ووزن في الساحة الأمريكية ثقافيا وسياسيا، فـــ رورتي يعلم أن الاستناد إلى فيلسوف من طراز ديوي، سيتيح له ذلك بالتأكيد ضمان قدر كبير من الإعجاب والمصداقية. بيد أن إلحاحه المستمر بالانتساب إلى ديوي والزعم المتكرّر بكونه من ورثة ديوي ومن أتباعه الذين تبنّوا طروحاته، كل ذلك الادعاء إنما ينطلق من قراءات خاصة وربما افتراضية، انتقائية لنصوص ديوي يكون غرضها في النهاية إظهار شخصية ديوي غير تلك الشخصية الحقيقية أي الشخصية التي قال عنها رورتي:« سأصف ما كان ممكنا لـــ ديوي قوله، وما كان يتوجب عليه قوله، في نظري، بدلا مما قاله فعليا. سأعمد إلى بناء ديوي افتراضي، ذلك البراغماتي من دون أن يكون

---

(1) تشارلز موريس، رواد الفلسفة الأمريكية، ترجمة، د. ابراهيم مصطفى ابراهيم، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية،1996م.، ص.21.

(2) Daniel-François Wechter, John Dewey philosophe du nouveau monde,p.65.

(3) Richard Shusterman, «Le libéralisme pragmatique», traduit par Catherine Durand, in, Critique, 1999, 49, Aug.- Sep., p.547.

تجريبيا راديكاليا وطبيعانيا من دون أن يكون نفسانيا.»[1] يتجلى لنا من قول رورتي التفضيل الذي يمارسه الفيلسوف في شخصية من يُعجب بهم إلى درجة إجراء نوع من الانتقاء في النصوص حتى تنسجم مع الشخصية المفترضة والمتخيلة وليست الواقعية وهكذا فعل رورتي مع الشخصيات الفلسفية التي أعجب بها من نيتشه إلى كواين مرورا بـ فتغنشتاين، هيدغر وجيمس، دريدا، فوكو والآخرين لكن الشخصية الأكثر أثرا وتأثيرا بفعل هذه القراءة التأويلية والانتقائية إنما كانت شخصية ديوي.

لا يكتفي رورتي بالإعلان والتصريح عن تأثره الكبير بشخصية جون ديوي، بل إنه يذهب إلى أبعد من هذا فيجعل من مساره الفكري ومنحاه الروحي متشابها إلى درجة كبيرة مع ذاك الذي عرفه ديوي، وهو يقول مثلا إن الأسباب التي تركته يتحول عن الأفكار المضادة لـ ديوي والتي تمثّلها في شيكاغو هي نفسها تقريبا أو تكاد تتقارب مع تلك التي تركت ديوي نفسه يتحول عن المسيحية التبشيرية وعن حلولية النزعة الهيغيلية الجديدة التي اعتنقها وهو في سن العشرين. أكثر من هذا، فإن الأخذ بتصورات معينة والتراجع عن أخرى بعينها تشابه فيه الفيلسوفان، ليس على مستوى البعد النظري والمعرفي بل أيضا على مستوى المراحل الزمنية، فالتطابق بينهما كبير في التطورات الحاصلة في اعتناق مبادئ فكرية محددة في فترات زمنية بعينها. ومن هنا، فإن رورتي يعتبر ديوي بطله المُفضل مثلما أن ديوي يعتبر بدوره جيفرسون بطله القومي ولنفس الأسباب تقريبا، ذلك أن جميعهم يحرصون أشد الحرص في تحليلاتهم وتأويلاتهم على الإيمان بالديمقراطية والإقرار بها كمكوّن أساسي وإرث ثمين للمجتمع الأمريكي في الماضي والمستقبل.

كما أن رورتي يعترف ضمنيا وصراحة من خلال تأثره بـ ديوي أن البراغماتيين ليسوا على نفس الموقف والتصور من مختلف القضايا التي عالجتها البراغماتية من منظورها الخاص ووفقا للمبادئ التي تعتنقها، ولذلك فهو يشير في غير ما موضع إلى هذا الأمر وعلى سبيل المثال يذكر:« بالنسبة للبراغماتيين الديويّين من أمثالي، فإن التاريخ والأنثروبولوجيا كافيين لإبراز عدم وجود مرتكزات ثابتة وبأن البحث عن الموضوعية يتضمن فحسب الحصول على اتفاق بين الذوات يمتد إلى القدر الذي تسمح لنا به جهودنا.»[2]إن رورتي يتناول في معرض حديثه عن موقفه من البديل الأخلاقي والسياسي الذي يقبله موضوعيا بطرح نفس التصور الذي نجده عند ديوي ويتخذ منه سندًا يُدعّم به رأيه ويُقرّبه من ديوي إلى حد جعل بعض الباحثين يوازنون بين أعمال الرجلين ويرون فيما قدمه رورتي مُماثل لما قدمه

---

(1) Richard Rorty, «Dewey entre Hegel et Darwin.», in, *Rue Descartes* 5-6 (Novembre, 1992), p.55.

(2) Richard Rorty, «Trotsky et les orchidées sauvages», in, Lire Rorty: Le pragmatisme et ses conséquences, op. cit., p.269.

ديوي من قبل بل هو أفضل ما كُتب في البراغماتية بعد جون ديـــوي. فـــاعتبر أحدهم وهـــو هـــ. أو. مـــونس H. O. Mounce فـــي كتابـــه البراغماتيتـــان مـــن بيـــرس إلـــى رورتـــي The Two Pragmatisms from Dewey to Rorty بأن رورتي من خلال كتابه " الفلسفة ومرآة الطبيعة " (1979م.) وهو من أهم أعماله ومؤلفاته الرئيسية، اعتبر فيه ديوي أحد أهم فلاســفة ثلاثة في القرن العشرين كما أنه في كتبه الأخرى اللاحقة ومنها نتائج البراغماتيـــة(1982م.) واصل دفاعه عن شكل من البراغماتية ينسبه إلى ديوي.[1]

إن رورتي من خلال رجوعه إلى ديوي يسعى إلى اقتراح قراءة جديدة لفلسفته، هي مـــن دون شك قراءة خاصة بـــ رورتي تسعى إلى تحيين طروحات فلسفية لم تـــتح لهـــا فرصـــة الظهور والانتشار بفعل التغطية التي مارستها عليها موجة الفلسفة التحليلية وليس رورتي فقط وحده من يعتقد بجدوى هذه القراءة الجديدة لفلسفة جون ديوي وإنما يشاطره في هـــذا التوجـــه بعض المثقفين الأمريكيين الآخرين ومن بينهم سيدورسكي Sidorsky الذي يرى فـــي المقدمـــة التي وضعها لـــ مختارات ديوي بأن اللاستمرارية أو القطيعة التي أثرت في النقاش الفلســفي منذ أن وضع ديوي كتاباته لم تكن تعني بأن طروحاته الفلسفية قد فندت أو تهافتت بقـــدر مـــا أنها هجرت، لأن الاهتمام والمنهج الفلسفيين عرفا تحولا وتغيرا. لذا يرى رورتي بأن العـــودة إلى ديوي تحتمها النهاية السلبية أو المأزق الذي نتج بفعل التحول فـــي الاهتمـــام، المضـــمون والمنهج ومن هنا فهو يريد مراجعة الأهداف من وراء طريقتنا في التفلســـف.[2] وقـــد نجـــح رورتي إلى حد ما في مسعاه الرامي إلى تحيين فلسفة ديوي أو على الأقل الإبقاء كمـــا قـــال على جزئها الحي والذي له قابلية الانسجام مع ما عرفته الفلسفة في نهاية القرن العشرين مـــن تحولات تكاد تكون في أحيان كثيرة مختلفة تمام الاختلاف عما كانت عليه في نهايـــة القـــرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين وهي الفترة التي شهدت ميلاد البراغماتية فـــي صـــورتها الكلاسيكية.

لقد منح جون ديوي للثقافة الأمريكية عامة والفلسفة على الخصوص مركزا يليـــق بمقـــام دولة كبيرة هي في طور التشكّل والبروز كقوة فاعلة على الســـاحة العالميـــة ضـــمن مســـار تاريخي شهده البلد بدءًا بالثورة على الإنكليز وانتهاء بحرب أهلية بين تصورين لوضع الدولة وقيمها، ومن هنا فالطموحات الفكرية الأمريكية أكبر من أن تختزل في بعض تيارات فلســـفية بلغ أثرها إلى الأمريكيين عن طريق التقليد والإتباع وبعيدا عن نزعة التأصيل والتفرد.

---

(1) H. O. Mounce, The Two Pragmatisms: From Peirce to Rorty,(London and New York: Routledge, first published, 1997), p. 176.

(2) John Rajchman et Cornel west (sous la direction), La pensée américaine contemporaine, p.35.

إن أمريكا ترنو إلى ما يناسب طموحها في بناء قوة مادية ببناء قوّة فكرية متميّـزة بهوّيـة العالم الجديد ثقافيا الذي بدأت معالم القوة والعظمة، الإمكانيات اللامتناهية فيه تبرز بوضـوح إلى الوجود في بداية القرن الثامن عشر بعد أن وضعت أغلب لبناته خاصة السياسية منها.

إن ديوي بنشره للثقافة الفلسفية بين الجمهور وفتح النقاشات العميقة مع مختلف الأطـراف الفاعلة في المجتمع الأمريكي بما في ذلك السياسيين، التربويين، المفكرّين، العلماء، القـانونيين حول مختلف القضايا والمسائل جسّد بحق الوظيفة التي كان يتصورها للفلسفة وهي مسـاعدة الناس أو الجمهور The Public [1] في التغلب على المعضلات التي تجابههم في بيئتهم الماديـة والاجتماعية.«إن الهندسة الاجتماعية الواقعية تفهم من خلال مذهب ديوي الوسيلي الذي ساهم في التنظير لاستخدامها في مؤلفاته حول نظرية المعرفة وفلسفته فـي الخبـرة وبشـكل مـا لاستخدامها في العلوم الاجتماعية الأمريكية.»[2]

كان أثر ديوي بارزا في الساحة الثقافية الأمريكية، فقد ساهم الفيلسوف والمُربّي بقدر كبير في جعل البراغماتية تيارا فلسفيا من بين أهم التيارات الفلسفية المعاصرة له طروحاته المتميزة ومعالجاته المتفردة للقضايا الفلسفية المثارة من قبيل الحقيقة والمعرفة السلطة والتربية الخبرة والثقافة وبشكل الإسهام الجاد في إعادة صياغة وإعادة وصف الفلسفة بما يتناسب مع أحداث القرن العشرين سياسيا واقتصاديا اجتماعيا وثقافيا ومن هنا انطلقت دعوة جون ديوي لمحاولة اصطناع المنهج التجريبي في العلوم الاجتماعية خاصة والشؤون الإنسانية عامة وهذا من خلال نظرته الشاملة لوظيفة الفلسفة وضرورة تجديدها بما يتلاءم ما يحصل من تغيرات حيث يقول ديوي:« فمن أول الواجبات العاجلة في التجديد الفلسفي من حيث إيجاد وسائل قابلة للنمو والتطور، ومن حيث ترقيتها إلى وسائل للبحث في الحقائق الإنسانية، أو الأمور الأخلاقية – أن نعالج في نظام واتساق ما يدخل في الحياة الإنسانية من عمليات التغير.»[3]

تبعا لهذا الطرح الفلسفي الشامل الذي حملته فلسفة ديوي والذي لـم تسـنح لـه الفرصـة ليحظى بمزيد من العناية والمتابعة من طرف أتباع ديوي ومؤيديه بفعل عوامل عـدة بحيـث بقيت تلك الأفكار مجمدة من دون أن تنقضي أو تموت وظلت تتحين الفرص المناسبة للظهور إلى أن أتيحت لها إمكانية البروز ثانية مع ما عرف بانطلاقة أخرى من خـلال البراغماتيـة الجديدة التي استلهمت تصوراتها من أسس ومصادر ديوية ولكنها لم تنغلق علـى نفسـها بـل انفتحت على فلسفات أخرى ومنها فلسفة مارتن هيدغر.

---

(1) وهو نفس اللفظ المستخدم في عنوان لكتاب من كتب ديوي الأخيرة والتي اهتم فيهـا بمعضـلة القـيم (الأكسيولوجيا) حيث أن عنوان الكتاب هو الجمهور ومشكلاته The Public and it's problems.

(2) Jean-François Côte,«Le néo-pragmatisme et l'interprétation postmoderne de la culture américaine contemporaine»,in, Cahiers de recherche sociologique, n°15, automne 1990, p. 15.

(3) جون ديوي، تجديد في الفلسفة، ترجمة، د. أمين مرسي قنديل، مراجعة، د. زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، 1957م.، ص.54.

4- رورتي وهيدغر

تعود الأهمية الكبيرة التي يعطيها رورتي إلى مارتن هيدغر Martin Heidegger ويعده على إثرها واحدا من أكبر ثلاثة فلاسفة في القرن العشرين إلى دوره الرئيسي في« تخليصنا من التأويل التقني للفكر»[1] الذي تمتد جذوره بحسبه في تاريخ الفلسفة الغربية إلى الإغريق أين تكرست الفكرة الباحثة عن الإمساك بـ "الأركاي" archai غير أن هذه الحقيقة التي يبرزها فكر هيدغر لا تصل إلى منتهاها بمثل ما أن مشروع نيتشه لم يجد سبيله إلى الاكتمال وربما يكون دريدا هو الحلقة الأخيرة في هذه السلسلة من نزع الحجب وإماطة اللثام عن غشاوات فلسفية ما فتئت تترسخ كأساطير قديمة رفضتها الفلسفة في سابق عهدها لكنها شيئا فشيئا عادت لتجعل من تقاليدها أساطير جديدة.

لقد تأتى رورتي إلى هيدغر عبر دريدا وذلك عندما وجد تشابها بين الانتقادات الموجهة صوب الديكارتية من قبل ديوي، هيدغر وفتغنشتاين. وفي تلك اللحظة يقول رورتي« بدأت الأشياء تجتمع في ذهني، وتبيّن لي أنه عثرت على السبيل التي بها يمكنني الجمع بين نقد التقليد الديكارتي بالنزعة التاريخية الهيغيلية لـ ميشيل فوكوMichel Foucault، إيان هكينغ Ian Hacking و ألستير ماك إنتير Alastair MacIntyre. اعتقدت إذن أنه من الممكن ترتيب كل هذا ضمن تاريخ شبه هيدغري حول التوترات داخل النزعة الأفلاطونية.» [2] في الواقع، إن ما يحبذه رورتي أكثر من أي شيء آخر في شخصية هيدغر هو هذا النقد الموجه للديكارتية والذي يعدّ بمثابة عامل مشترك مع الفيلسوفين الآخرين فتغنشتاين وديوي وكذلك هذا التوجه الهيدغري لتقويض أسس الثقافة الغربية وتفكيك عناصرها الإبستيمولوجية ولكن من دون الذهاب بعيدا في هذا المنحى التدميري.

ولهذا يعتبر هيدغر في أعين رورتي حلقة وسطى بين نيتشه ودريدا. ذلك أن هذا الأخير يمثل بالنسبة لـ هيدغر ما يمثله هيدغر بالنسبة لـ نيتشه، فكل واحد منهم هو القارئ الأكثر ذكاء والناقد الأكثر تدميرا لسابقه.[3] هيدغر أيضا بالنسبة لـ رورتي مثل فتغنشتاين لا يمثّل فلسفة واحدة، وإنما يجسد تصورين فلسفيين. هذه المماثلة بين الفيلسوفين في المنحى الفكري والتشابه من حيث نقاط الانطلاق والوصول على المستوى الأداتي يقابلها كذلك تشابه في الاهتمام بموضوع واحد سيصبح مركزيا لدى كل واحد منهما على الرغم من الاختلاف البيّن في كيفية المعالجة وفي الأسلوب المنتقى لتناوله. فحسب رورتي الفيلسوفين عرفا تقاطعا فلسفيا في مسارهما من حيث أن منطلق الأول يعتبر منتهى للثاني والعكس صحيح.

---

(1) Richard Rorty, Essais sur Heidegger et autres écrits, p.45.
(2) Richard Rorty, Trotsky et les orchidées sauvages, op.cit., p.p.264.265.
(3) Richard Rorty, Contingence, Ironie et Solidarité, p.171.

إن التصور البراغماتي للغة الذي انطلق منه هيدغر هو ما انتهى عنده فتغنشتاين بمثل ما أن منتهى هذا الأخير يعد منطلقا لـ هيدغر. لهذا يَعتبر رورتي أن هيدغر الأول يقابل فتغنشتاين الأخير وفتغنشتاين الأول يقابل هيدغر الثاني. غير أن هذا الجزء البراغماتي في فلسفة هيدغر لم يشفع له عند رورتي فيفضل عليه ديوي ذلك أن موقف هيدغر من الغرب اتخذ سبيله من تاريخ الفلسفة وحينما اعتقد أن الفلسفة استنفذت كل طاقاتها فهذا يؤدي بالضرورة إلى أن الغرب أيضا استهلك كل ما عنده لأن تاريخ الغرب في نظره يعد بمثابة السلم الكهربائي تمتد أدنى درجاته من أفلاطون وتنتهي عند ديوي لكن بمجرد أن يضع الإنسان قدميه في ذلك السلم سيجد نفسه لا محالة أمام ديوي.

إن هذا التاريخ الفلسفي المتصور في عرف هيدغر هو التاريخ الأوربي بوصفه مشروعا لتاريخ الوجود بوصفه ميتافيزيقا وهو ما يدفعنا إلى الاعتقاد بأن هيدغر لم يتخل عن طموحه ببلوغ هذه المرحلة التي تسمح له بالانخراط في مسار التاريخ كونه هو نفسه حدث حاسم بالنسبة لتاريخ الوجود وهذا ما لم يكن موجودا عند فيلسوف براغماتي مثل ديوي حسب رورتي الذي يقول:« إن البراغماتيين مثل ديوي يأملون في أن تبلغ الأشياء نهايتها، لكن مفهومهم للعارضية لا يسمح لهم بكتابة روايات درامية على أي سلم كهربائي كان، صعودا أو نزولا. إنهم يمثلون رسما توضيحيا للفضيلة التي ينشدها هيدغر، والتي لم يكن بمقدوره هو أن يمارسها.»[1]

ما من شك في أن موقف رورتي هذا من هيدغر يطلعنا على ازدواجية في التقدير والحكم فهو من ناحية يجعل من فيلسوف الوجود واحدا من أبرز الفلاسفة المعاصرين لأنه وإن كان مثل فتغنشتاين وديوي قد عاشوا وفق ما يسميه بالفلسفة الهامشية[2] وساهموا في مناهضة الفلسفة النسقية، فهؤلاء في اعتقاد رورتي«هم المفكرون الثلاثة الكبار الهامشيين والمنشئين لزماننا[...] كل واحد منهم عمل كل ما في وسعه حتى لا يتم تأويل أفكاره وكأنها أجوبة لمشاكل فلسفية تقليدية أو بكونها تساهم، من خلال قضايا بنائية، لجعل الفلسفة فرعا أو أفقا معرفيا للتعاون والتقدم.»[3] لكن في المقابل، نجد انجذابا واضحا وصريحا من رورتي نحو ديوي في مفاضلة غير موزونة مع هيدغر حيث يتخلى فجأة رورتي عن توجهاته الأدبية المعلنة لصالح التطلعات السياسية التي يلتمسها عند ديوي بل إنه يصرح أن قراءاته لـ هيدغر

---

(1) Richard Rorty, Essais sur Heidegger et autres écrits, p.79.

(2) يصطلح رورتي على الفلاسفة الذين ينتمون إلى التيار الغالب في الثقافة الغربية بالفلاسفة النسقيين (أصحاب الفلسفات النسقية) philosophes systématiques كما يسمي الفلاسفة الهامشيين(أصحاب الفلسفات الهامشية) بالفلاسفة المنشئين philosophes édifiants.

(3) Richard. Rorty, L'homme spéculaire, p.p.404.405.

كانت بعيون ديوية وفي هذه القراءة لا يشعر رورتي بالندم أو بتأنيب الضمير ذلك أن هيدغر نفسه مارس تطويعا قسريا لفكر الآخرين وهو الذي كان يدّعي استعداده لمد أذنا صاغية لصوت الوجود، لقد« تجاهل هيدغر من دون تردد، أو أنه أعاد تأويل عنيف، لعدد من صفحات أفلاطون ونيتشه مع تقديمه لنفسه على أنه إنسان ينصت باهتمام إلى نداء الوجود، مثلما يمكن أن نسمعه في كلماتهم.»[1]والحقيقة أن هيدغر قدم إجابته الخاصة حول بمسألة تصور وتحديد العلاقة مع التقليد الفلسفي الغربي وهي إجابة شاعرية تضاف إلى إجابتين أخريين بحسب رورتي قدمتا في القرن العشرين واحدة علمية وتعود إلى هوسرل والأخرى سياسية وتعود إلى ديوي. وحسب هيدغر فالمفكر الفلسفي هو الوجه الوحيد الذي يتموقع في نفس المستوى مع الشاعر. وهيدغر يدير ظهره للعلميين ملتفتا ناحية الشعراء.[2] وهذه الحركة منه تعتبر رد فعل ضد الإجابة العلمية.

لقد وجد رورتي عند هيدغر وعند وجوه ثقافية أخرى من خارج الحقل الفلسفي ما سعى إلى تأكيده في جعل الثقافة أكثر شاعرية، وفي جعل الفلسفة صوتا مثل بقية الأصوات داخل إطار المحادثة الإنسانية كالأدب والتاريخ والفن. وأكثر من هذا فقد التمس رورتي من وجودية هيدغر وسارتر والوجوديين الآخرين مرتكزا لهدم الميتافيزيقا وللفرار من التعلق الشديد بالماهيات والجواهر ومن ضيق الضابط العقلي ونزعات التعالي اللا تاريخية التي ملأت سماء الفلسفة، من حيث أن« الوجودية أقرب الفلسفات إلى الشعر؛ والشعر أقرب الفنون إلى الوجودية. فالشعر والفلسفة صورتان للتعبير عن الوجود: إحداهما للتعبير عن الإمكان، والأخرى للتعبير عن الآنية.»[3] وفي اعتقاد رورتي فإن هيدغر حينما يوجه أنظارنا إلى الوجود بسؤاله: ما الوجود ؟ فإنه لا يرغب من وراء ذلك تنبيهنا إلى موضوع مهمل بقدر ما يرغب في إطلاعنا على ما يميّز البحث عن الشعر. وسؤال الوجود ليس هو السؤال عن زهرة الكرز. إن الجواب عنه يشبه الكفاح من أجل السلطة وقبول العارضية وعدم الإفلات من الزمان والبحث عن الأبدية على الطريقة الأفلاطونية و بالأحرى فإن هدفه إفهامنا ما هي صورة الثقافة عندما يكون نموذج النشاط الإنساني داخلها هو الشعر بدلا من الفلسفة.[4] لكن رورتي لا يساير هيدغر في هذه الشاعرية المفرطة ويُبقي على شيء من الجانب الاجتماعي

---

(1) Richard Rorty, Essais sur Heidegger et autres écrits, p.79.

(2) Ibid., p.13.

(3) عبد الرحمن بدوي، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، لبنان، 1982م.، ص.111.

(4) Richard Rorty, Essais sur Heidegger et autres écrits, p.58.

الذي أخذه وورثه عن ديوي وبالتالي فهو وإن قبل مثل بقية البراغماتيين أن يكون المفكر والشاعر هما المشرعين المجهولين للمحيط الاجتماعي فإنه لا يجعل هذا المحيط الاجتماعي موجودا للشاعر والمفكر كما يظن هيدغر بل العكس هو ما يراه البراغماتي.[1] وهنا في هذه النقطة بالذات يفترق رورتي عن هيدغر وينسحب ليلتحق بـ ديوي وهو ما يفسر كيف أصبح هيدغر عرضيا نازيا لكن في المقابل نجد ديوي بالأساس ديمقراطي– اجتاعي.

من هذا المنظور يريد رورتي و البراغماتي الذي يتكلم باسمه أن يضع حدا فاصلا بين الفكرة التي يشترك فيها كل من هيدغر وأدورنو وعدد كبير من المثقفين الماركسيين والتي ترى أن الظاهرة المسماة " الحداثة " تتضمن في وقت واحد الديمقراطية البرجوازية والتوتاليتارية، التي تسمح لنا بالحصول على معرفة فلسفية مثل التي تميّز شكلّي الحياة الاجتماعية المذكورين.

هنا أيضا يرى رورتي أن هيدغر لا يأخذ التاريخ الغربي بالجدّية الكافية ويرفض ما تبلور خلال هذا التاريخ من مؤسسات وأخلاق وتقليد سياسي في حين أن البراغماتي مثل ديوي و رورتي– لا ينظر إلى التقدم، السعادة للكل، الثقافة والحضارة على أنها تندرج ضمن قائمة عالم ما فو الحس، الأفكار، الإله الواجب الأخلاقي سلطة العقل وما إليها، إن البراغماتي يتمسك بجماعته الديمقراطية ولا ينفر منها ويظل محتفظا بما استخلصه من دروس للفلاسفة السابقين والحاليين لصالح مجتمعه. بمثل ما يتفق البراغماتي مع هيدغر وهوسرل على الاعتراف بأن عصر التكنولوجيا العلمية وعقلانية التفتح والحرية ينبغي أن تتيح للجماعة الديمقراطية من أن تتحكم أكثر وتصبح سيدة العقلانية التكنوقراطية بدلا من أن تكون خاضعة لها وتحت سيطرتها.[2]

على الرغم من الاعتراف والتقدير اللذين يكنهما رورتي لـ هيدغر ويسمو به إلى الدرجات العلى في سماء الفلسفة المعاصرة، إلا أنه يرفض تصوره الذي ينأى فيه هيدغر بنفسه إلى منتهى تاريخ الغرب ليعتبر نفسه الحلقة الأخيرة في هذا التاريخ من خلال إعطائه للغة جوهرا يتحدد به موضوعها. لقد عدّ هيدغر نفسه الوحيد من يمكنه النفاذ إلى أعماق هذا الجوهر وهذا ما لا يوافقه عليه رورتي. ومع ذلك فإن قراءته لتاريخ الفلسفة ومحاولة تجاوزه للميتافيزيقا الغربية تستمد بعضا من مشروعيتها من نفس التصور الهيدغري وقد تجلى ذلك لدى رورتي من خلال إرشاده لمحترفي الفلسفة إلى أن أفضل طريقة لفهم التطور الجدلي هي إقامة رابطة بين أعمال الفلاسفة الكبار ولعل جزء من هذه الرابطة هو ما نقرأه في علاقة رورتي بفيلسوف آخر هو لودفيغ فتغنشتاين.

---

(1) Richard Rorty, Essais sur Heidegger et autres écrits, p.29.

(2) Ibid., p.p. 30.32.

5- رورتي وفتغنشتاين:

ما من ريب، في أن المنزلة التي حظي بها لودفيغ فتغنشتاين Ludwig Wittgenstein في الفلسفة المعاصرة كبيرة جدا، والأثر الذي تركته أفكاره على مختلف الحركات والمدارس الفلسفية في القرن العشرين لا نظير له مقارنة مع فلاسفة آخرين. ولا نكاد نجانب الصواب والحكم المنطقي والواقعي السليم، في أن موقف رورتي الذي أشاد ونوّه بمكانة لودفيغ فتغنشتاين لا يختلف عما سبق ذكره.

بالنسبة لـ رورتي لودفيغ فتغنشتاين هو واحد من أهم ثلاثة فلاسفة عرفهم القرن العشرين وهو بالإضافة إلى هيدغر وديوي- يقول رورتي- شكّلوا الخلفية الفكرية لكتابه الهام "**الفلسفة ومرآة الطبيعة**". فهؤلاء الفلاسفة يُمثّلون الوجوه الفلسفية الأكثر تأثيرًا على شخصية رورتي الفلسفية لأن عملهم الأساسي تمحور حول« إمكانية تصور شكل جديد للحياة العقلية، تكون فيه لغة التفكير الفلسفي الموروثة عن القرن السابع عشر غير مناسبة بمثل ما كانت لغة القرن الثالث عشر غير ملائمة لعصر الأنوار.» [1] إذن، فهؤلاء الفلاسفة أبرزوا لنا هذه الإمكانية في قيام ثقافة ما بعد كانطية لا يهيمن فيها أي فرع على الفروع الأخرى أو يتوّجها بحيث ينزع إلى إضفاء المشروعية عليها أو يسعى إلى تبريرها. بهذا المسعى فإن« فتغنشتاين، هيدغر وديوي، عملوا على إدخالنا في حقبة لفلسفة «ثورية» (بنفس المعنى الذي يتحدث فيه كوهين عن علم «ثوري»)، من خلال اقتراحهم بوصف مجموع النشاطات الإنسانية بواسطة بطاقات جديدة، حيث لا تظهر أبدا، وبكل بساطة، الجوانب التي كانت مهيمنة سابقا.»[2] وعلى الرغم من أن فتغنشتاين لم يكن كثير التأليف مقارنة مع فلاسفة آخرين– ديوي[3]على سبيل المثال ليس فقط من ناحية عدد الكتب ولكن أيضا من ناحية حجم الكتب- إلا أن تأثيره كان عظيما وكبيرا وهو على رورتي أعظم، ذلك أن إعجابه به يكاد يفوق تقديره لأي فيلسوف آخر حتى وإن كان فيلسوفا مثل ديوي. فالفضل يرجع إلى فتغنشتاين، بحسب رورتي، الذي أيقظنا من وهم الحقيقة في ذاتها التي وضعتها الفلسفة نصب عينيها، تلهث خلفها للظفر بها جاعلة إياها غايتها القصوى من البحث. يرى رورتي أن فتغنشتاين قد حرّرنا من المعاني

---

(1) Richard Rorty, L'Homme spéculaire, p. 16.

(2) Ibid, p.17.

(3) ينبغي أن نستحضر في هذه المقارنة الخاصة بمجال التأليف الفلسفي بين فتغنشتاين و ديوي أن هذا الأخير عمّر طويلا قرابة قرن من الزمان وظل نشطا في مضمار الكتابة حتى بعد تجاوزه سن الثمانين ثم إن كثيرا من كتبه العديدة يتجاوز حجم الكتاب الواحد منها ستة مائة صفحة وهو الأمر الذي لم يكن عليه فتغنشتاين ومع هذا فلا يعد هذا المر بمثابة معيار لقوة التأثير الممارس من قبل الفيلسوف.

الكانطية من مثل:" في الذهن"، "من إنتاج العقل"،[1] "الشيء في ذاته"، "الحكم القبلي" وجميع الثنائيات التي لا تعرفنا في أحسن الأحوال إلى بجانب السطح والظواهر وتترك بواطن الأشياء وأعماقها مجهولة وتحيلنا إلى مواقف لا أدرية. إن مجهود فتغنشتاين من هذه الزاوية يعتبر عمل خلّص النظر الفلسفي من الدوران في فلك مقولات لا مخرج منها ولا أفق معها يتيح طرح البدائل. ومن خلال مجهود فتغنشتاين يعتقد رورتي أنه« يتوجب علينا أن نعدل عن الحلم القديم، المتقاسم بين أفلاطون و رايشنباخ، الذي أيقظنا منه فتغنشتاين، ذلك الحلم الذي يجعل من الفلسفة*scientia scientiarum*، المعرفة ما هي المعرفة العلمية، نتيجة البحث الناجح حول طبيعة كل بحث ممكن.»[2]

يمثل فتغنشتاين حسب رورتي نموذجا من الفلاسفة الذين اعتقدوا بإمكانية جعل الفلسفة فرعا مستقلا بالاعتماد فقط على دراسة اللغة أو باتخاذ اللغة موضوعا لدراسة جدّية في الفلسفة تغدو معه هذه الأخيرة مستقلة ومحددة الرقعة بهدف الوصول إلى معرفة قبلية، حيث لا يمكن للتاريخ أو السوسيولوجيا ولا للفن أو علوم الطبيعة أن تنفذ إلى المجال المحدد وبالتالي فإن محاولة هؤلاء الفلاسفة هي نوع من استبدال وجهة النظر الكانطية المتعالية، وبهذا الاستبدال الذي يمس الذهن، أو الخبرة (التجربة) بالدلالة أراد هؤلاء الفلاسفة أن يضمنوا للفلسفة الصفاء والاستقلالية بمنحها موضوعا ليس امبريقيا.[3] وهذه الاستقلالية تجلت من خلال محاولة فتغنشتاين في بناء نظرية جديدة للتمثيل لا تدين بشيء إلى النزعة الذهنية.[4] لكن فتغنشتاين الذي يفضله رورتي ليس هو هذا الذي اعتقد بهذه الإمكانية فهذا هو فتغنشتاين الأول الذي يبتعد كثيرا عن البراغماتية ولا يشارك رورتي موقفه الرافض لتكليف الفلسفة بمهمة تاريخية أو أن تكون لها ماهية. ومن هذا المنظور، لا يزعم رورتي بأن الفلسفة التحليلية، التي استعانت بطروحات فتغنشتاين، لم تبتعد عن طريقها الصحيح إذا ما تم الإقرار بأن الفلسفة، بمعنى ضيّق واحترافي، ليست سوى ما يفعله أساتذة الفلسفة، أي أن يمتلكوا أسلوبا عاما بينهم له صلة مباشرة بقدرتهم الفائقة على جمع البراهين أو تحليلها. وهذا بالضبط ما امتازت به الفلسفة التحليلية ومكّن أصحابها من احتلال مكانة مرموقة في الدوائر الأكاديمية

---

(1) Richard Rorty, «The historiography of philosophy: four genres», in, Philosophyin History, Edited by Richard Rorty, J. B. Schneewind and Quentin Skinner, (Cambridge University Press, 1995), p.52.

(2) Richard Rorty, Conséquences du pragmatisme, p.392.

(3) Richard Rorty, Essais sur Heidegger et autres écrits, p. 81.

(4) Richard Rorty, L'Homme spéculaire, p. 15.

الفلسفية ومن ثم فإذا كانت كل أمة ترى سعادتها في مقدار ما تملك من الفلاسفة فإن الدور الذي يلعبه الفلاسفة يتمثل في النصائح والتحليلات التي تكون أيضا جيدة بمثل ما تكون نصائح مجموعة احترافية أخرى أو أفضل.[1] هنا نلمس رؤية رورتي للفلسفة ولدور الفيلسوف، هذه الرؤية، إذا صح التعبير، ستجعلنا نقف عند نهاية الفلسفة ليس بالمعنى الذي تموت فيه، ولكن نهايتها تكون في فلسفة من دون الفلسفة، وفي دور متضائل للفيلسوف ليس بوصفه كما كان في السابق ذلك الحكيم الذي يسدي النصائح وينظر ويحكم على الأشياء من فوق وهو من يخلف دور الكاهن أو القسيس في توليه منصب القداسة التي تفرض على باقي ميادين المعرفة والثقافة. وفي اعتقاد رورتي، فإن دور الفيلسوف المعاصر قد تغير بناء على مواقف فتغنشتاين وهيدغر.

ففي قراءته لـ فتغنشتاين وهيدغر يجد رورتي أن هذين الفيلسوفين الكبيرين قد تقاطعا في منتصف الطريق في اتجاهين متعاكسين. ففي الرسالة المنطقية الفلسفية *Tractatus*« انطلق فتغنشتاين من وجهة نظر، تعتبر بالنسبة لفيلسوف براغماتي مثلي، ليست واضحة بمثل ما كانت عليه عند هيدغر في الوجود والزمان. لكن في الوقت، الذي تقدم فيه فتغنشتاين صوب البراغماتية، حدث تقاطع مع هيدغر الذي تراجع في الاتجاه المعاكس، انطلاقا من البراغماتية، باتجاهه صوب ذهنية التملص التي كتبت فيها الرسالة على أمل تحويل الفكر إلى نوع من الجلال الذي اكتشفه فتغنشتاين الشاب[أو الأول]في المنطق.»[2]

إن فتغنشتاين الذي يفضله ويبجله رورتي هو الفيلسوف في مرحلته الثانية أي فتغنشتاين الأبحاث*Investigations* وليس فتغنشتاين الرسالة *Tractatus* من حيث هو الفيلسوف الذي يراه رورتي أقرب إلى ديوي وإلى البراغماتية ويقول بصدده:« أريد تبيان أن فنغنتشتاين الثاني ينتسب إلى فريق ديوي تماما مثلما أن الأول ينتمي إلى فريق كانط، وبأن الطريقة التي يحط بها ديوي من قيمة المعاني التقليدية للفلسفة وكذا محاولته تفنيد التمييزات الموضوعة بين الفن والعلم، الفلسفة والعلم، الفن والدين أو الأخلاق والعلم، تشكل امتدادا طبيعيا لنقد فتغنشتاين للتراث الديكارتي.»[3] الواقع، أن هذه النقطة الخاصة بالطريقة أو الكيفية التي انتقد بها فتغنشتاين وديوي وكذلك هيدغر الديكارتية تعتبر عاملا مشتركا بين هؤلاء الفلاسفة، الذين شكلّوا أرضية ومنطلقا فكريا لازما ليس فقط لمؤلف رورتي "الفلسفة ومرآة الطبيعة" ولكن لمعظم فلسفته. فحينما تأتى رورتي إلى هيدغر عن طريق دريدا استرعى انتباهه التشابه

---

(1) Richard Rorty, Conséquences du pragmatisme..., p. 392.

(2) Richard Rorty, Essais sur Heidegger et autres écrits, p.p. 84. 85.

(3) Richard Rorty, Conséquences du pragmatisme…, p. 102.

الموجود في الانتقادات الموجهة صوب الفلسفة الديكارتية والتي عبّر عنها كل من ديوي، فتغنشتاين وهيدغر. عند ذاك بدا لـ رورتي أن الطريق التي سيسلكها في الفلسفة قد اتضحت وبدأت عناصر فكره تجتمع[1] وهو ما أثمر أول عمل فلسفي ضخم لـه *Philosophy and the Mirror of Nature*.

إذن، كان للفلاسفة الثلاثة سالفي الذكر، دور هام في بلورة ونضج فكر رورتي ولا سيما فتغنشتاين الذي كان أقرب إلى رورتي من حيث تكوينه الفلسفي التحليلي وارتباطه الكبير بالفلسفة التحليلية قبل تحوّله إلى البراغماتية. لكن مسار رورتي الفلسفي مرتبط بهذا العمل الذي وإن لاقى استحسانا من طرف زملاء رورتي وقرائه وأبان عن قدرات الفيلسوف الفذّة لكنه لم يكن بمنزلة طموحات رورتي التي لازمته في فترة شبابه وليس فقط لمؤلفه المبكر المذكور آنفا في عالم التأليف الفلسفي بل بمصير الفلسفة ذاتها. فإن كانت الفلسفة تعرف نهاية مرحلة من تاريخها وتعلّق آمالا بعدم العودة إلى الفلسفات النسقية- وهو أمر يبعث على الاحتمال فقط- فذلك مرهون بمدى ما نوليه من اهتمام في قراءاتنا لـ هيدغر، ديوي وفتغنشتاين.

وإذا ما تخلصنا من صورة الفيلسوف التي اقترحها كانط كما تخلصنا من مثيلتها الخاصة بقسيس القرون الوسطى، عندئذ يعدل الفلاسفة عن تصور الفلسفة وكأنها تمد وتزوّد باقي نطاقات الثقافة بما تحتاج إليه من أساس، أو أنها تعمل كضابط في حل المسائل والنزاعات التي تمس ميادين لها فروعها الخاصة.[2] يمكننا أن نفهم أن القراءة التي يدعونا إليها رورتي للفلاسفة الكبار في القرن العشرين -كما وصفهم- بأنها قراءة تجعل ديوي حلقة وسطى بين هيدغر الأول وفتغنشتاين الثاني، وهي الحلقة البراغماتية التي يفصل على أساسها رورتي بين جزء غير مرغوب من هيدغر(هيدغر الثاني) كما يفصل فيها أيضا جزءا غير محبّذ لدى فتغنشتاين (فتغنشتاين الأول).

إن الأهمية الكبرى لـ فتغنشتاين- في أعين رورتي- تكمن فيما ما قدمه من رؤية فلسفية هامة غيّرت تصورنا تماما إلى اللغة« فأظهرت لنا كيف ننتقل في نظرتنا إلى اللغة من كونها تمثيلا representation إلى نظرة لا تمثيلية non-representationalist.»[3]هذه النظرة اللا-تمثيلية، التي ستغدو واحدة من أهم سمات الفلسفة الرورتية.

---

(1) Richard Rorty, «Trotsky et les orchidées sauvages», in, Lire Rorty: Le pragmatisme et ses conséquences, op. cit., p.p 264.265.

(2) Richard Rorty, L'Homme spéculaire, p.431.

(3) H. O. Mounce, The Two Pragmatisms from Peirce to Rorty, p.219.

الفصل الثالث:

دلالات مصطلحي الحداثة وما بعد الحداثة

أولا:

- **الدلالة اللغوية للحداثة:**

1- في اللغة العربية

2- في اللغات الأجنبية

3- مقارنة بين دلالات مصطلح الحداثة في اللغات العربية والأجنبية.

ثانيا:

- **الدلالة الاصطلاحية للحداثة:**

1- مصطلح الحداثة

2- الحداثة فلسفيا

3- تقييم الحداثة

ثالثا:

- **ما بعد الحداثة**

1- مدلولات الـــ ما بعد

2- مفهوم ما بعد الحداثة

3- تاريخية ما بعد الحداثة

4- تجاوز الحداثة أو المرور إلى ما بعد الحداثة

5- مقارنة الحداثة وما بعد الحداثة

أولا: الدلالة اللغوية للحداثة:

لسنا نرمي من التطرق إلى دلالات مصطلحي الحداثة وما بعد الحداثة مجرد عرض دلالات المصطلحين فقط بقدر ما نود الوقوف أيضا على ما تفرزه هذه الدلالات من إشكاليات والتباسات ذات صلة وطيدة بالنقاش الدائر حول الحداثة وما بعد الحداثة ونحن نعتقد جازمين أن في آراء ووجهات نظر المفكرين والفلاسفة المتنوعة والمختلفة ما يسمح لنا من توظيف واستثمار هذا التنوع والاختلاف بما يخدم موضوع بحثنا. لذا فإننا نرى أن جزءا من هذه الاختلافات لا ينفصل عن دلالات مصطلحي الحداثة وما بعد الحداثة. يضاف إلى هذا، أن خصوصية الموضوع ومنهجية البحث تقتضي منا بداية الرجوع إلى دلالات الحداثة وما بعد الحداثة لغة واصطلاحا، وذلك لارتباط الدلالتين ببعضهما من ناحية وكذلك لتفكيك معانيهما بغرض الوقوف على مضامينهما الجوهرية قبل الولوج في بحث إشكاليات الحداثة وما بعد الحداثة عند رورتي.

فمن المعروف أن دلالة أي لفظ أو أية كلمة تتبّين ابتداء من ناحيتها اللغوية، أو ما يُعرف عادة في عرف علماء اللغة واللسانيات والمُعجميين بالناحية الاشتقاقية. التي تُبرز المعنى الأولّي أو الأصلي الذي يكون للفظ، والذي من المحتمل أنه لم يستمر مع التغيّر الذي يحصل في الناحيتين الاصطلاحية والتداولية، بحيث يكون المعنى الحالي هو الأكثر بروزًا مقارنة مع المعنى اللغوي الذي كان أوليًا. لكنه مع ذلك يظل مُهمًا على مستوى الفهم والتفسير، لا سيما إذا كانت الدلالات اللاحقة متباينة وتحمل عدة تأويلات، فيغدو من ثم الرجوع إلى الجانب الاشتقاقي أمرًا ذا فائدة جمة. وإذا كان الأمر واضحا في مصطلحات كثيرة تبرز لنا معها اختلافات المعنى والدلالة من حيث التسمية والإشارة والفهم والقصد. فإن هذا يبدو، بأكثر وضوح مع مصطلح الحداثة. فما هي دلالة الحداثة لغة ؟

1- في اللغة العربية:

بادئ ذي بدء وللتقرّب من مصطلح الحداثة من ناحيته اللغوية عدنا إلى معجم " لسان العرب" لصاحبه ابن منظور - وهو من أهم المعاجم اللغوية وأشهرها بالنسبة للغة العربية - متفحصّين أسطر صفحاته للوقوف على مضامين اللفظ محل البحث، فوجدنا أن مصدر الحداثة فعل: حَدَثَ. حَدَثَ الشيءُ يحدُثُ حدُوثا وحدَاثَةً، وأحدثَهُ هو، فهو مُحدَثُ وحَدِيثُ، وكذلك استحدَثهُ.[1] من هذا المصدر - أي فعل حدَّث – تشتق ألفاظ دالة على معاني اللسان في

(1) ابن منظور، لسان العرب، المجلد الثاني، دار صادر للطباعة والنشر، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، 1955م.، ص.131.

الحديث، فالحديث من حدّث وتحدّث حديثًا أي تكلّم كلامًا ولُغة والأصل في اللغة الكلام كما يقال. وكذلك يشتق لفظ الحدوث في الوجود، فالحدوث من حدث يحدث حدوثا، أي وجد وأصبح حدثًا بعد أن لم يكن. نجد أيضا لفظًا يمكن اشتقاقه من مصدر الفعل حدث يدل على معنى الزمان متصل بالمعنى الوجودي، ذلك أن حدوث الشيء يحمل بعدا زمانيا وحدوثه يكون في آن وفي وقت معين سواء أكان متوقعا أو مفاجئا ومنه يكون منشؤه وميلاده في اللحظة التي يحدث فيها.

بناء على هذا جاءت صفة الحديث من حَدَثَ لترتب الأشياء في الوجود كرونولوجيا مثلما أنها في المكان ترتب بالانتظام في الحيز والتجاور فهي كذلك في الزمان تُرتب في الوقوع والتتالي. بل إن الحدوث يعني كون الشيء لم يكن، وهنا فمعنى الحدوث هو الوقوع، ومنه الحدوث المفاجئ والعرضي والطارئ، الذي قد نطلقه على أي نوع من الحوادث كحوادث السير مثلا. فحدث الشيء حدوثا أي وقع[1]، يفيد لفظ وقع أو حصل وهو ما يجعلنا أمام تساوي معنى لفظتي الحادثة أو الواقعة في الدلالة اللغوية كونهما مترادفتين. فالحادثة مؤنث الحادث وجمعها حادثات وحوادث ويُقصد بحوادث الدهر نُوّبُهُ أو نوَائِبه.[2] حِدثَان الدهر وحَدَثانه نوَائِبُه، أي ما يقع في الدهر من أمور قد لا تسّر الإنسان وهي بمثابة مصائب.

وإذا سلمنا بأن الحديث صفة تناقض القديم، فالتقابل بين الحديث والقديم يفضي إلى تقسيم مستويات كرونولوجية للزمان تبدأ بالماضي فالحاضر ثم المستقبل. غير أنه من الخطأ، أن اعتبار صفة الحديث - فيما مقابل القديم- تشير على الدوام إلى الماضي. فالحديث قد يكون ماضيا أو اعتبر حديثا وقت حدوثه، لكن تتابع آنات الزمان وتعاقب الأزمنة يجعل منه قديما. وهذا ما يحمله معنى اصطلاحي مرتبط إلى حد كبير بالجانب الاشتقاقي الدال على فكرة القدم في الزمان، لكنه مع ذلك يتحرر منه حينما يتحول إلى دلالة اصطلاحية تشير إلى صفة أو خاصية تميّز سلوكا أو عملا فنيا أو أدبيا أو أي أثر تتجسد فيه شروط معينة. فيغدو حديثا ليس بالمعنى الزماني في مقابل القديم ولكنه يكون عملا متميزا عن الأعمال الأخرى وفريدا من ناحية الإبداع. إذن، من المصدر حدَثَ يشتق مصطلح الحداثة بدلالتين من الناحية اللغوية، حَدَثَ حُدُوثًا وحَدَاثَةً: نقيضُ قَدُمَ وتضم داله إذا ذكر مع قَدُم. فالناحية الدلالية اللغوية الأولى هي التقابل بين القِدَم والحداثة، حيث أن المعنى المطروح في هذا التقابل الصادر من الجذر حدث يشير إلى الجدّة والحاضر والذي لا يزال مستمرا، فالحديث صفة ترادف الجديد.[3]

---

(1) سعيد أبو حبيب، القاموس الفقهي لغة واصطلاحا، دار الفكر – دمشق –سورية، الطبعة الثانية، 1988م.، ص.79.

(2) المعلم بطرس البستاني، محيط المحيط، (قاموس مطول للغة العربية)، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1977م.، ص.153.

(3) محمد فريد وجدي، دائرة معارف القرن العشرين (الرابع عشر)، المجلد الثالث، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة،1971م.، ص.360.

كما أن لفظ الحداثة يشير إلى الابتداع وهو ظهور شيء غير مألوف أي شيء ليس قديما. ومحدثات الأمور هي ما ابتدعه أهل الأهواء من الأشياء التي كان السلف الصالح على غيرها. فقد جاء في الحديث: إياكم ومحدثات الأمور، جمع مُحدثة بالفتح، وهي ما لم يكن معروفا في كتاب، ولا سنة، ولا إجماع.[1] وحتى لفظ البدعة يحمل في طياته معنى مزدوج. من جهة معنى التمسك بأصالة الأشياء كما هي في نقائها وصفائها بعيدا عما يستحدث ويستجد. ومن جهة أخرى، فهو معنى يبعث على الخوف أو التخوف من أمر لم يكن الإنسان مستأنسا به، لذا فهو يخشاه ويرى فيه مصدر خطر، وهو غير معروف بالقدر الذي تكون عليه الأشياء المدركة. فالناس أعداء ما جهلوا –حسب ما يقال- لأن الجديد يبدو بمظهر المنافس، الأجنبي، المُستعمر، الغازي، الدخيل، المُخل بالنظام، المُحطّم للقيم المتعارف عليها وللتقاليد والمؤسسات المتوارثة، وفوق هذا كله، فالحديث غير مضمون النتائج فهو شيء في طور التجريب. من هذه الزاوية، يغدو لفظ البدعة المنسجم مع الحداثة– إلى هذا الحد من الدلالة النسبية- خطرًا على نزعة المحافظة وعلى الذاكرة والتراث والأصالة وهي من المصطلحات التي تظهر بمضامين لغوية مخالفة لما تعنيه لفظة الحداثة.

لكن للإشارة، فإن هذا المعنى يثير تناقضا مع ما يدّل عليه قانون التطوّر من تبدّل وتغيّر في السنن والتشريعات والأحكام والأعراف والأذواق، وهي في مجملها العادات والتقاليد التي يتمسك بها الناس ويستندون إليها في مقاومة الجديد والمبتدع ويرون فيها الأصالة والاكتفاء.

ويشير أيضا لفظ الحديث إلى الابتداء وإلى أول الشيء، وفي اللغة حِدثَان الأمر، بالكسر: أوله وابتداؤه، كحداثته.[2] نقول كان في حِدثَان أمره أي في أوله وابتدائه. مثلما أن حداثة الأمر أوله وابتداؤه وطراءتَه من باب التسمية بالمصدر.

من بين دلالات الطابع الزمني للفظة الحداثة لغة نجد كلمات منها مألوفة في التداول والاستعمال ومنها الأحداث جمع حدث وهي أمطار أول السنة،[3] بمعنى الأمطار الحادثة التي تنزل في أول السنة بعد طول انقطاع، فهي أول الغيث ؛ قال الشاعر:[4]

تَرَوَّى من الأَحداثِ، حتى تَلاحَقَت طَرائقُه، واهتَزَّ بالشِّرشِرِ المَكْرُ

في نفس المعنى الدال على الابتداء والصغر، يشير لفظ الحداثة إلى الإنسان الشاب وهو كناية عن الشباب وأول العمر، فيقال عن الرجل حَدَث السِّن وحَديثُها، بين الحداثة والحدوثة: فتيّ، أي شاب وعند ذكر السّن يقال حديث السّن أي في حُدثى شبابه، وحَديث شبابه، وحِدثان شبابه كلها بمعنى واحد.[5]

(1) المعلم بطرس البستاني، محيط المحيط، ص.153.
(2) ابن منظور، لسان العرب، المجلد الثاني، ص.131.
(3) الفيروزابادي، القاموس المحيط، الجزء الأول، إعداد وتقديم محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، 1997م. ص.267.
(4) ابن منظور، لسان العرب، المجلد الثاني، ص.132.
(5) ابن منظور، لسان العرب، المجلد الثاني، ص. 132.

ومن المعنى المذكور، تأتي لفظة الأحداث أي صغار السن من الفتية الذين لم يبلغوا بعد السن القانونية المحدّدة في أغلب التشريعات بسن الثامنة عشر، وهي السّن التي توجب المسؤولية القانونية وما يترتب عليها من عقوبات أو تبعات. أما ما دون هذه السن فيحال في الغالب الأعم على ما يسمى بقسم الأحداث ويعرفون بالجنوح الأحداث.

وبنفس معنى الجدّة في الأمر وجِدّة الشيء، يقال عن الشخص الذي لم يمر عليه زمن كبير في مهنة أو حرفة أو في مزاولة عمل ما أنه حديث العهد بهذا الأمر أو حتى في الإقامة بمكان معين. والحديث: الجديد من الأشياء الذي يفيد معنى مزدوجا. فقد يفيد نقص الخبرة وعدم التمرس والتمرّن على فعل شيء أو قلة الاحتكاك بمهنة أو حرفة أو من هو بحاجة إلى رعاية واهتمام من الناضجين والراشدين لحداثته. كما قد يفيد شيئا جديدا لم تطله أيادي الآخرين أي بما يفيد فكرة الإثارة والاشتهاء. كما أننا نطلق نفس لفظ الحديث بمعنى الجديد أو القريب نسبيا منا أو الذي يكون متجدّدا زمنيا مقارنة مع شيء مرتبط به سابقا وهذا ما نلمحه في قولنا أحدث الوسائل والتقنيات في ميدان ما أو قولنا العصر الحديث أو الأفلاطونية المحدثة(البراغماتية المحدثة)أو المُحدَثِين وهكذا مثلا تتسلسل الأزمنة من القديم إلى المعاصر مرورا بالوسيط فالحديث بتقسيم زمني- تاريخي لكن يغلب عليه البعد الفلسفي.

إضافة إلى هذا المعنى الزمني، يشير لفظ الحداثة في جذر الفعل حَدَثَ إلى الحدث والحدوث والحادث. فالحدث هو الحادث أيضا، ومنه إياك والحدث في الإسلام أي لا تحدث شيئا لم يُعهد قبل. فهذا المعنى المطروح هنا مزدوج الاتجاه، فهو من ناحية يشير إلى الوقوع والحصول لشيء ما. والحدث عند أهل العربية هو أمر يقوم به الفاعل. ومن ناحية ثانية فهو يدّل على بعد تراتبي في الزمن حيث أن هذا الذي حصل لم يكن معروفا والجهل به يفيد عدم حصوله. واسم الحدث عندهم هو المصدر كالضرب والقيام ونحوه. إذن، الحدوث مرتبط أيضا بالوجود والعدم معا في علاقة وطيدة أشبه ما تكون هذه العلاقة بجدلية الغياب والحضور التي تتسّم بها الأشياء في انبعاثها وانقضائها.

ومن معاني الحدث عند الفقهاء هو النجاسة الحكمية أو هو النجاسة الحكمية التي ترتفع بالوضوء أو الغسل أو التيمم. فالنجاسة المُشار إليها هنا بلفظ الحدث، تكون أيضا من أحدث التي تعني لغة زنى. ولغة يقال أحدث الرجل وأحدثت المرأة كذلك إذا زنيا؛ يُكنّى بالإحداث عن الزنا.[1] فأحدث الرجل زنى وتغوّط. وكلاهما مجاز. ومنه فالحدث، الذي هو في عرف الفقهاء النجاسة المُبطلة لبعض الشعائر والطقوس الدينية، يصبح ذو دلالة على التزام الطهارة الجسمانية المطلوبة في العبادة. لأن مصدر الحدث قد يكون هو الزنا أو التبوّل

(1) ابن منظور، لسان العرب، المجلد الثاني، ص. 134.

أو التغوّط أو التبرّز. وباختصار، له صلة بالجسد المادي، باللذة والمتعة وبالجنس والإيروس.[1]

إضافة إلى المعاني سالفة الذكر، فإن من أبرز الدلالات اللغوية في لفظة الحداثة، ما يشير إلى الحدوث المرادف للوجود والخروج من العدم إلى الوجود وهو نقيض القدم. وعند أهل اللغة العربية معنى الحدوث هو كون الحدث متجددا لصاحبه في أحد الأزمنة كالضرب بالنسبة إلى الضارب بخلاف الكرم بالنسبة إلى الكريم والحدوث في عرف اللغويين ثلاثة أنواع: ذاتي، زماني وإضافي.[2]

- الحدوث الذاتي: كون الشيء مفتقرا في وجوده إلى الغير، وهو ما يعرف عند الفلاسفة بنظرية الجوهر، والجوهر بحسبهم هو ما يقوم بذاته ولا يحتاج إلى غيره.
- الحدوث الزماني: كون الشيء مسبوقا بالعدم سبقا زمانيا وهو ما يعرف عند بعض الفلاسفة بنظرية الخلق، وهذه النظرية تقول بالخلق من عدم.
- الحدوث الإضافي: كون الشيء قد مضى من وجوده أقل مما مضى من وجود شيء آخر وهو ما يقابل نظرية التطوّر في بعض المذاهب الفلسفية القائلة بالتفسير عن طريق الطفرة والانتخاب.

ومن الحدوث[3] أيضا معنى الوقوع والظهور لشيء لم يكن معروفا أو الذي يبرز في فترات معينة، فيكون حادثا بعد أن لم يكن. والحدث أيضا الحادث ومعناه: الشيء أول ما يبدو ونقيضه القديم. وقيل كل ما كان وجوده طارئا على عدمه أو عدما طارئا على وجوده فهو حادث.[4] هنا يظهر أن معنى الحدوث ليس مرتبطا بالوجود أساسا بل هو ممتزج أيضا مع العدم فليس ما يحدث هو ما يوجد بل ما يطرأ على العدم من وجود أو على الوجود من عدم.

وهذا ما يعني أن العدم حدوث مثلما أن الوجود حدوث فكلاهما حدوث أو إحداث تغيّر أو لنقل، إنها لعبة الحدوث بين العدم والوجود أو صيرورته بالمعنى الهيرقليطي في التغيّر المُستمر من القضية إلى النقيض ومن النقيض إلى القضية بل أكثر من ذلك في تعايشهما معا

---

(1) من خلال إشارتي إلى هذا المعنى أردت إبراز الصلة الموجودة- وإن كانت بشكل غير مباشر- في ارتباط هذه المعاني في جانبها اللغوي بالاهتمام بموضوعات خاصة سيكون لها أثر محوري في فلسفة الحداثة وما بعد الحداثة من الناحية الموضوعاتية فعلى سبيل المثال يتقاطع دريدا في اهتمامه بـ إسكاتولوجي التي يحوّلها إلى "سكاتو" وهي تعني الغائط أو القذر وهنا تتلاقى مع ما تعنيه دلالة الحدث في اللغة العربية أي التغوط والتبرز.
- أنظر د. عبد الوهاب المسيري ود. فتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر، دمشق، سورية، الطبعة الأولى، 2003م.، ص.77.

(2) المعلم بطرس البستاني، محيط المحيط، ص. 153.

(3) تعتبر معضلة الحدوث من أهم المسائل الفلسفية التي ناقشتها الفلسفات اليونانية، الإسلامية، الحديثة وقد استحوذ موضوع حدوث العالم وقدمه على مجمل المواضيع الأنطولوجية وهو يمثل بالنسبة للفلاسفة منذ القديم نواة البحث الفلسفي.

(4) المعلم بطرس البستاني، محيط المحيط، ص. 153.

وتعاصرهما. لكن هناك من فرّق بين حادث وحادث في التحوّل من العدم إلى الوجود أو العكس، فقيل الحادث القائم بذاته يسمّى حادثا. وما لا يقوم بذاته من الحوادث يُسمّى مُحدثًا لا حَادِثًا[1]، وكأن الفرق بين الاثنين حادثا أو محدثا، هو كالفرق بين الجوهر والعرض. فمن يمتلك مقوّمات الجوهر يكون حادثا أما ما يقع على شيء من الحوادث فهو مُحدَث.

ورجوعا إلى المعنى المشار إليه آنفا، والدال على الطرآة والابتداء والجدّة والظهور والابتداع عند الحدوث أو الاستحداث أو الحادث أو الحداثة، نجد أن جميع هذه المعاني المُشتقة من أصل الفعل حدث على الرغم من تقاربها الدلالي إلا أنها تتميز عن بعضها بمعاني فرعية دالة على الإيجاد مثل قولك أحدثه الله فحدث أي أوجده فوجد. أو معنى الجلاء كقولك حادث السيف، جلاه ومثله أحدث السيف وكذلك الابتداع في قولك استحدثه أي ابتدأه وابتدعه. أما الجدّة ومعنى الجديد فهو في قولك استحدث الشيء أي وجده جديدا وعن الابتداء فهو معنى يتضح في الحادث أي الشيء أول ما يبدو ومنه حداثة الشيء بمعنى أوله.[2]

إلا أن لمصطلح الحداثة معنى آخر نراه على صلة بمباحث الحداثة فلسفيا. وهو مبحث اللغة الذي عرف في القديم بصلته بمباحث المنطق وفقه اللغة والآداب وعلوم اللسّان ثم تحدّد بشكل واضح في الفلسفة المعاصرة مع بروز فلسفة اللغة والاهتمام المتزايد بالهيرمينوطيقا وتطوّر المنطق الرمزي والالتفات إلى اللغة بوصفها بعدًا إنسانيًا هامًا في جميع البناءات العلمية الاجتماعية السياسية والأخلاقية. ومن هذا المنظور، نشدّد على الدلالة اللغوية لهذا المصطلح بما توحي به معانيه ودلالته الاصطلاحية. ومن معاني مصدر حَدَّثَ(بالشدة على الدال)نجد الكلام والإخبار والحوار. فالحديث هو كل ما يتحدث به من كلام أو يخبر به. وهو ما يُحدِّث به المُحدِّث تحديثًا؛ وقد حدّثه الحَديث وحدّثه به وحَادثَ فلانًا أي كالمه. ورجل حَدِث وحَدُث وحِدْثُ وحِدِّيثُ ومُحَدِّث، بمعنى واحد: كثير الحديث، حسن السياق له. ومن هذا الجذر حدث نجد مشتقات المحادثة والتحادث والتحدث والتحديث والأحدوثة.[3]

إن مصدر حدَّثَ هو التحديث وأما الحديث فليس بمصدر، ومنه قوله تعالى:« وأمّا بنعمة ربّك فحدّث»[4]؛ أي بلغ ما أرسلت به، وحدِّث بالنبوة التي آتاك الله، وهي أجل النعم. وهذا ما يراه ابن سيده في قول سيبويه عند تعليله لقولهم: لا تأتيني فتُحدِّثني، قال: كأنك قلت ليس يكون منك إتيان فحديث، إنما أراد فتحديث، فوضع الاسم موضع المصدر.[5] وقد حاولنا التأكيد على المصدر المشار إليه في حدّث لتقاطعه من حيث التركيب اللغوي مع لفظ التحديث

---

(1) المعلم بطرس البستاني، محيط المحيط، ص. 153.
(2) محمد فريد وجدي، دائرة معارف القرن العشرين، المجلد الثالث، ص.360.
(3) ابن منظور، لسان العرب، المجلد الثاني، ص. 133.
(4) سورة الضحى، الآية 11.
(5) ابن منظور، لسان العرب، المجلد الثاني، ص. 133.

الذي يكون ذو مضمون اصطلاحي وفلسفي متناسب مع لفظة الحداثة وهو المقابل للفظ المستخدم في اللغات الأجنبية كالإنكليزية والفرنسية مثلاModernisation[1]. لكن يجب التنبيه إلى أن التداخل الموجود من ناحية الشكل لا يتبعه ضرورة تداخل من ناحية مادة أو محتوى اللفظ، فمصدر اللفظ في العربية دال على فعل الحديث والتحادث والتحدّث والمحادثة. بينما يشير مفهوم التحديث حسب هابرماس إلى مقاربة نظرية تعيد طرح سؤال ماكس فيبر الذي يندرج ضمن أفق التاريخ الكوني، وفيه يتساءل فيبرعن أساس التقدم الحاصل في أوربا: لماذا لم يحدث التطور العلمي، الفني، السياسي والاقتصادي في فضاء غير الفضاء الأوربي على طريق العقلانية التي هي بحسبه خاصة بالغرب ؟ حيث يجيب فيبر بإحالتنا إلى الوسائل التي تقول بها النزعة الوظيفية الاجتماعية.[2]

إن الحديث يعني الخَبَر ويأتي على القليل والكثير والجمع أحاديث، وهو جمع شاذ على غير قياس، لأن قياسه أن يكون جمع أحدوثة، ويجمع أيضا على حِدثَان وحُدثَان، وهذا الجمع قليل ونادرا ما يستعمل[3]، فقد أنشد الأصمعي:[4]

تُلَهِّي المَرءَ بالحِدثانِ لَهوًا وتَحدِجُه، كما حُدِجَ المُطِيقُ

وقد يكون بالحُدثَان وبالحدَثَان وهو ما يعني أن الإنسان إذا أصيب بنوائب الدهر ومرازئه، ألهته بِدلِّها وحديثها عن ذلك.

---

(1) يعني التحديث جملة من العمليات المتراكمة التي تعزز بعضها بعضا حيث تتم رسملة وتعبئة الموارد بما يطور قوى الإنتاج وينمي إنتاجية العمل ويمركز السلط الاجتماعية والسياسية داخل أنظمة محكمة تتشكل معها الهويات القومية ويعني أيضا نشر الحقوق من أجل مشاركة فعالة في الحياة العامة وأخيرا فهو يعني علمنة القيم والمعايير.
- Jürgen Habermas, Le discours philosophique de la modernité, traduit de l'allemand par Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz,(Gallimard, 1988), p.p.2.3.

(2) النزعة الوظيفية الاجتماعية Fonctionnalisme social هي النظرية الوظيفية في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا أسسها برونيسلاف مالينوفسكي، وطورها رادكليف براون ومن أنصارها في الولايات المتحدة الأمريكية ميرتون، ناجل، بارسون وسوروكين. يعرف مالينوفسكي هذه النزعة بأنها وجهة النظر التي تنسب لكل عادة، وموضوع مادي، ومعتقد وفكرة وظيفة حيوية النسق الحضاري، أي المجتمع الذي تكون هي أحد مكوناته، ولها هدفها الذي تنجزه، والذي يمثل جزءا لا يتجزأ من الكل الاجتماعي المتداخل والمتفاعل معه. فكأن ماكس فيبر في موقفه الرابط بين العقلانية والحداثة الغربية إنما يجعل من التفاعل داخل النسق الحضاري الغربي أمرا وظيفيا ما كان للحداثة أن تكون خارجه على اعتبار أن الوظيفية فلسفيا هي القول بأن الأجزاء تخدم وظائف وتتعاون جميعها لتأمين الكلية وهي بهذا تشدد على الطابع الوظيفي في الاستعمال الفعلي لأغراض الوظيفة عوض التركيز على البنية أو خواصها السكونية وهذا كله وفقا لما يسمى بالسياق الوظيفي.
- د. عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، 2000م.، الطبعة الثالثة، ص.945. وأنظر كذلك:
- أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول (A-G)، تعريب، د. خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، الطبعة الثانية، 2001م.،(الملحق)، ص.511.

(3) هناك اختلاف بين اللغويين فيما يتعلق بهذا الجمع فبينما يرى الفرّاء أن واحد الأحاديث أحدوثة ثم جعلوه جمعا للحديث، فالأحدوثة على وزن أفعولة من الحديث وهي ما يتحدث به لكن ابن بري لا يوافق الفراء فيما ذهب إليه ويرى أن الأحدوثة بمعنى الأعجوبة، يقال: قد صار فلان أحدوثة. ويعزّز ابن بري موقفه بالاستناد إلى أحاديث النبي(ص)التي واحدها حديث وليس أحدوثة وكذلك هذا هو رأي سيبويه في باب الجمع على غير واحده المستعمل مثل باطل وأباطيل.
- المرجع نفسه، ص.133.

(4) المرجع نفسه، ص.133.

وللحديث في الثقافة العربية الإسلامية مغزى عميقا وأهمية خاصة من حيث هو إحدى ركائز هذه الثقافة وأسسها. والحديث الذي هو لغة الخبر من الكلام قلّ أم كثر وهو كل ما يتحدث به من كلام أو خبر أو هو كما قيل كل كلام يبلغ الإنسان من جهة السمع أو الوحي في يقظة أو منام. فها هنا يفيد الحديث جنس المنطوقات سواء أكان مصدرها الإله أو الإنسان الذي يُخبِر عن وقائع وأحداث ماضية كانت، حاضرة أو مستقبلية. ومن هذه الناحية عُدّ القرآن نفسه حديثا فهو كنص إلهي يعتبر حديثا يُخبر، وبهذا المعنى جاءت الآية الكريمة في قوله تعالى: (فلعلك باخع نفسك على آثارهم إن لم يؤمنوا بهذا الحديث أسفًا)، فالمقصود بالحديث هنا هو القرآن. غير أن مدلول الحديث الذي هو لغة الخبر يصبح اصطلاحا في الثقافة الإسلامية يطلق على ما رُوي عن الرسول. وبالتالي فالحديث ما جاء عن النبي والخبر ما جاء عن غيره والأثر ما رُوي عن الصحابة ويجوز إطلاقه على كلام النبي.[1]

يحتل إذن، "الحديث" في التراث العربي الإسلامي مكانة خاصة، ذلك أنه مصدر للتشريع والفقه، و يُرتب ثانيا بعد القرآن وغالبًا ما يُقرن به في التفسير والتأويل، وهو علم قائم بذاته بل هو علوم بكاملها اجتهد المسلمون في تأصيلها ووضع قواعدها وتحديد روابطها بالعلوم الدينية الأخرى وفق نظرة شاملة لمنظومة العلوم الشرعية. فقد دأب علماء الأمة الإسلامية وفقهائها منذ أوائل عهدها على تخصيص علم اصطلحوا عليه بعلم الحديث تستخدم فيه آليات تمحيص ما يروى عن الرسول وتحكيم الروايات واختبارها عقليا وتاريخيا اجتماعيا وسلوكيا للوقوف على صحيحها الخالص من شائبات التحريف والتصحيف وتمييّز الناسخ من المنسوخ منها.[2]

لئن كان علم الحديث في بادئ الأمر مرتبطا بالقول فحسب إلا أنه أصبح فيما بعد شاملا للفعل والسلوك والصفات الخاصة بالرسول(ص). ومن هذا الباب، أصبح علم الحديث يعني العلم الذي« تُعرف به أقوال النبي وأفعاله وأحواله، وقيل هو علم يشتمل على نقل ما أضيف إلى النبي قولا أو فعلا أو تقريرًا أو صفة».[3]أو يمكن القول أنه في«اصطلاح المحدثين قول النبي وحكاية فعله وتقريره.»[4] لقد ترسّخ مفهوم الحديث في الدين كمُكوّن أساسي للثقافة العربية الإسلامية وتجاوز معنى ومضمون الإخبار والرواية بواسطة القول ليصير تقليدا وتراثا هاما في عرف السنة النبوية الشريفة التي عرفت نوعين من الحديث "اللاهوتي"

---

(1) المعلم بطرس البستاني، محيط المحيط، ص.153.

(2) محمد فريد وجدي، دائرة معارف القرن العشرين، المجلد الثالث، ص.360.

(3) المعلم بطرس البستاني، محيط المحيط، ص.153.

(4) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

و"الناسوتي"[1]بل إن الحديث صار مرجعا هاما في وضع أسس تتبع وحذر من مخالفة ما نص عليه الحديث باستحداث بدع أو تزييف الأقاويل.

إذا كانت لفظة الحديث ذات معنى مزدوج لغويا من حيث دلالتها على اللسان العضو الحاس، الذي يرمز إلى اللغة وفعل الكلام والذي منه جاءت تسمية علوم اللسان أو اللسانيات وهي الدراسات التي تهتم وتعالج اللغة في مستوياتها المختلفة بدءا بالصوتية والبنائية وصولا إلى الدلالية والاجتماعية وخاصة التداولية منها، وذلك في إطلاق صفة حديث على حالة اللغة في استعمالها الحالي مقابل حالتها المتقادمة أو الكلاسيكية.[2] فإن المعنى الثاني، يحيل إلى الصفة أي صفة التي نصف بها الأحداث الواقعة أو في تمييزنا وتصنيفنا للفلسفات، اللغات، العلوم، الفنون أو الآداب وغيرها. فنقول مثلا الفلسفة الحديثة فيما مقابل القديمة أو العلم الحديث مقارنة مع العلم الكلاسيكي وهكذا. غير أن ما يربط ازدواج المعنى هو ما نجده في لفظة اللسان الدالة في نفس الوقت على الحديث (الكلام) وكذلك في إحالتها إلى الذوق (أي عضو اللسان) وهذا ما نتبينه من فكرة الذوق كمدلول للحداثة عندما يتعلق المرء بما هو مستحدث في الهندسة، الأثاث واللباس وغيره. فأي لسان هو المقصود ؟ أهو اللغة(وسيلة الكلام) ؟ أم الجارحة (العضو الحاس) ؟ هل المقصود اللسان كواسطة للتواصل داخل فئة اجتماعية أم اللسان الذي تذوّق الثمرة المحرمة ؟ أم هو كذلك لسان الحيّة المشاركة في الخطيئة ؟ إذن، مدلول اللسان ملتبس ودلالته لها من الأصالة ما يجعلنا نعود إلى شجرة المعرفة وسط الفردوس وإلى الخطيئة الأولى والمعرفة التي حصلها آدم في تذوق المحرم والتمييز بين الخير والشر وما حصل كذلك من انشقاق مزدوج للسان العضو واللغة.[3]

تبعا لما قيل من موازنة معنيي الحديث بوصفه لسانا / لغة وبوصفه لسانا/ عضوا، تصبح الحداثة من هذه الزاوية، عبارة عن ارتباط وولع وليست مجرد فكرة مجردة ولكنها رغبة واهتمام الإنسان في أن يكون منسجما ومتكيفا مع واقعه ومُحينا معه. نخلص مما سبق ذكره، أن لفظ الحداثة من الناحية اللغوية يشير إلى مدلولات مختلفة يمكننا حصر مضامينه لغة في ثلاث خانات رئيسية من خلال جذر الكلمة حدث (بالتخفيف أو بالتشديد على الدال) وهي:

أولا- مضمون الحداثة/ الزمن: نقيض القِدَم، الابتداء والإبداء وأول الظهور الذي يشمل الجدّة والصغر والطرآة وهذا المضمون هو الأقرب والملائم لمدلول الحداثة اصطلاحا والمنسجم مع ما بدا من صراعات وخلافات فكرية وفنية وأدبية ودينية بين القدماء والمحدثين.

---

(1) قصدنا بهذه التسمية التي وضعت بين شولتين التمييز بين نوعي الحديث، الحديث الذي يرويه النبي مباشرة من دون إشارة في بدايته إلى: يقول الله سبحانه والحديث الذي يرويه الرسول عن ربه ويسمى حديثا قدسيا على الرغم من أننا ندرك جيدا أن مصدرهما واحد وهو شخص الرسول.

(2) Grand Larousse Universel, Tome 10, Manteau à Neyveli, (Paris:Larousse, 1997), p. 7009.

(3) عبد الفتاح كيليطو، لسان آدم، ترجمة، عبد الكبير الشرقاوي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء المغرب، الطبعة الأولى، 1995م.، ص.9.

ثانيا – مضمون الحداثة/ الخطاب: وهو ما تشير إليه لفظات الحديث، المحادثة، التحدّث، الأحدوثة والتحديث والتحادث وهي ذات دلالات لسانية تجسدت وتقاطعت بشكل واضح مع نماذج الخطابات الفلسفية، العلمية، السياسية والاجتماعية التي برزت ابتداء من عصري النهضة والأنوار.

ثالثا – مضمون الحداثة / الوجود: وهو مضمون تدل عليه كلمات عدّة كالحدوث، الحدث، الحادث، الحادثة الحوادث والأحداث فالمعنى المحتفظ به هنا لغة يجد صدى له في الوقوع والتأرجح بين العدم والوجود وممارسة التحديث الذي نعثر على آثاره واضحة في الأعمال الفلسفية الحديثة والمعاصرة..

ومن بين المعاني الأخرى في الجانب اللغوي والتي لم نشأ التركيز عليها يمكن أن نذكر لفظتي الإحداث والاستحداث الدالتين على التدخل في حدوث الشيء أو حدوث أمر وهو ما يحيل إلى الإرادة الدالة على الفعل الإنساني وتدخله في أنسنة الطبيعة والانتقال بالحداثة من التنظير إلى الممارسة والتحديث ومن طور الأفكار وتصور القيم وضبط التشريعات إلى تجسيد البرامج والقوانين والمشاريع فهل تكون مثل هذه الدلالات التي أتينا على ذكرها في اللغة العربية هي نفسها الدلالات التي نعثر عليها في بعض اللغات الأجنبية أو على الأُقل تتقاطع معها في بعض منها ؟

2- في اللغات الأجنبية:

ينحت لفظ الحداثة Modernité في اللغات الأجنبية (الفرنسية والإنكليزية) ويأخذ دلالته من الأصل اللاتيني للكلمة Mode ومن بين اللغات الأوربية تكون اللغة الفرنسية-تاريخيا-[1] هي من استقبل ميلاد ونشأة لفظ الحداثة ليس في صيغة الاسم "حداثة " modernité وإنما في صيغة الصفة "حديث" moderne المُنحدر من اللفظ اللاتيني modernus ومن اللاتينية الكلاسيكية modo، الذي يعني مؤخرًا، أي حديثا ومنذ عهد قريب أو الآن حاليا. فذات اللفظ يطلق على شيء منتمي إلى الزمن الحاضر أو إلى حقبة زمنية حديثة أو جديدة نسبيا.[2] وفي الأصل وبالضبط، فاللفظ مُكوّن بدءًا من Modus أي معيار(محك) ومقياس. فهذه اللفظة الأخيرة لا تشير إلا إلى معنى واحد من المعاني التي انبثقت من الجذر الهندو-أوربي الأول "ماد" *med* والذي يشير إلى القياس أو الإجراء بمعنى التقويم (القياس) أو الوسيلة (اتخاذ الإجراءات المناسبة إزاء ظاهرة ما).

(1) حينما نقول تاريخيا فإننا نعني أن ظهور لفظ "حديث" كان بداية في الفرنسية القديمة متأتيا إليها من اللاتينية modernus وذلك في القرن السادس عشر أي في نفس القرن (1585م.)الذي استعملت فيه للغة الإنكليزية كلمة "حديث" ولم تكن في بادئ الأمر لتناقض القديم أو تنظر إليه على أنه تجاوزه الزمن.

(2) Grand Larousse Universel, Tome 10, p. 7009.

علاوة على هذين المعنيين، فقد أمدنا نفس الجذر بسلسلة من المعاني هي: الطب médecine، التأمل méditation، التواضع modestie، كيفية(نغمّية) أو مقام mode (tonalité)، النموذج modèle والحداثة modernité.[1] والأمر ليس مقتصرا على اللغة الفرنسيةفحسب، فحتى المعاجم اللغة الإنكليزية تشير بدورها إلى هذا التسلسل الذي نجده لكلمة حداثة، حيث نقرأ في أحد هذه المعاجم أن كلمة حديثmoderne من الفرنسية ومأخوذة من اللغة الفرنسية القديمة، التي هي بدورها مأخوذة من اللاتينية المتأخرة modernus من الكلمة اللاتينية modo، ومعناها بطريقة أو بكيفية ما، حاليا الآن، والكلمة من modo المأخوذة بدورها من modus أي الطريقة.[2] فعلى هذا الأساس، يتبين أن جذر كلمة حداثة وحديث واحد. وإن اختلفت في أحيان أخرى معاني مشتقات هذا الأصل، لكنها في الغالب لا تخرج عن كونها دالة على الطريقة والكيفية أو المحك والمعيار أو الوسيلة والأداة التي تتخذ نموذجا في التقويم.

انطلاقا من هذا المثال(ومن مثال لفظة حديث) يمكننا القول، أن تشكيل الألفاظ لا يخضع فحسب إلى مجالات الدلالة اللغوية وحدها، بل كذلك إلى سياقات التداول والاستعمال التي تتحدد معها أيضا معاني الألفاظ فتتطور وتتشعب إلى ميادين لم تكن أصلا موجودة فيها. وهكذا تنتقل من مجال الأدب مثلا إلى ميدان العمارة أو الدين أو الفن أو تمتد من مضمار الفلسفة إلى التاريخ والاجتماع دونما ضبط أو تعيين في مرات كثيرة.

يكفي مثلا أن نتتبع ظهور واستعمال لفظ حديث moderne في اللغة الفرنسية لنقف على المعنى المشار إليه سابقا والمشتق من الجذر اللاتيني ونقف أيضا على مدى الظهور المتأخر للفظة الحداثة وبصفة عامة على مشتقات لفظ الحديث التي قد تبدو غريبة إذا ما نظرنا إلى الماضي ويحق لنا أن نتساءل: إذا لم يكن صراع القدماء والمحدثين قد طرح مشكل الحداثة وإذا لم يكن عصر التنوير من فونتينيل Fontenelle إلى كوندورسيه Condorcet قد طوّر إيديولوجيا للتقدم ؟[3] ومنه كذلك يمكن التساؤل عن مشروعية الطرح الحداثي وأحقيته بالتفرد والأمل مقارنة مع ما حملته طروحات سابقة على الحداثة – تاريخيا – أو لاحقة لها.

إن الظهور المتأخر للفظة الحداثة يُفسّره خُلو المعاجم من هذه اللفظة حتى نهاية القرن التاسع عشر ونظرة خاطفة على استعمال صفة حديث في القواميس تُبيّن لنا أنها استخدمت من دون عائلة ولا نجد مشتقا مقترحا لها في قواميس مثل ريشلي Richelet (1680)، فيرتيار Furetière (1690)، القاموس الأكاديمي Le Dictionnaire de l'Académie (من 1694إلى

---

(1) Alexis Nouss, La modernité, (Paris: Jacques Grancher Editeur, 1991), P.25.

(2) The American heritage Dictionary of The English Language, (Boston/ New York: Houghton Mifflin Company, Third Edition, 1996), p. 1161.

(3) Jean-Pierre Seguin, «Le mot Moderne et ses dérivés au XVIII[e]», in, Ce que modernité veut dire (I), Textes réunis et présentés par Yves Vadé, (Presses Universitaires de Bordeaux, 1994), p.39.

1762)، الأنسكلوبيديا l'Encyclopédie، الموجز اللغوي le Manuel Lexique (1751)، القاموس الصغير le Dictionnaire Portatif (حسب ريشلي Richelet 1786)، غاتيل Gattel (1797) وأخيرا في معجم تريفو le Dictionnaire de Trévoux (إلى غاية 1752). ولم يظهر فعل حدّث **moderner** إلا في الطبعة الأخيرة من معجم تريفو[1] le Dictionnaire de Trévoux، وفي المعجم النقدي لـ فيرو le Dictionnaire critique de Féraud (1788)، وفي قاموس فرانسوا le Dictionnaire François (1792)، وفي الطبعة الخامسة من الأكاديمية l'Académie (1798).[2]

إذن، طيلة القرنين السابع عشر والثامن عشر لم يكن استخدام لفظة حديث مُوسعًا ولم يظهر شرح وتفسير لمعنى الكلمة في المعاجم الفرنسية إلا باحتشام وباختصار شديد قد يكون مردّه التخوّف من تعبير جديد néologisme لم يجد مكانته كمفردة لها دلالتها القويّة ضمن مدوّنة nomenclature المعنى وافتقاره إلى حضور قوّي يحيل إليه لفظات أخرى منسجمة ومتناسبة معه تصبح مستساغة في استخدامات الأدباء، المفكرين والمؤرخين. فلفظ الحديث لم يكن يثير اهتمام علماء اللغة والمُعجميين المهتمين بالمترادفات les synonymes وحتى حينما أوردوا في معاجمهم لفظ الحديث، وأشاروا إليه بصورة خاطفة لا تتعدّى في كثير من الأحيان سطرين أو ثلاثة- لا سيما إلى غاية منتصف القرن التاسع عشر- فسرّوه على أنه يطلق على ما ينتمي إلى القرون الأخيرة في مقابل أشياء العصر القديم،[3]أي أن اللفظ كان يحيل مباشرة إلى الجديد، وإلى الطريف والطرئ وهي تعتبر من مرادفات لفظ الحديث. وبشكل عام فلفظة الحديث تراوحت في استخداماتها بين تحولات وثوابت ما كتب من مقالات وفقرات المعاجم اللغوية الفرنسية – على الأقل – في التركيز على فكرة التحقيب التي تخص العصور الحديثة وهكذا نقرأ مثلا بشيء من الاقتضاب في هذه الزاوية أن الحديث صفة الجديد، الذي هو من زماننا. كقولنا مُؤلف حديث، الشعراء القدامى والمحدثون، الهندسة الحديثة.[4] وهكذا توالى استعمال لفظة حديث ولكن دائما بشيء من الاحتشام والهامشية ومن دون أحكام أكسيولوجية إن كانت صفة حديث حسنة أو سيئة، إيجابية أو سلبية.

غير أن صفة الحديث قد تتحول إلى حكم قيمي يعلي من ميزة الحديث المساير لزماننا أو المُنتج مؤخرًا والصادر في وقت قريب بنا فيما مقابل شيء قديم قد يوصف بالتجاوز

---

(1) Jean-Pierre Seguin,«Le mot Moderne et ses dérivés au XVIIIe», in, Ce que modernité veut dire (I), op. cit.,p.40.

(2) Ibid., p.40.

(3) Ibid., p.41.

(4) Ibid, P.42.

أو عدم الصلاحية والانسجام مع معطيات الزمن الحالي. وعلى الرغم من هذا، فقد يكون القديم في هذا الإطار أصلح وأسمى قيمة من الحديث على اعتبار أنه رمز إلى الأصالة وإشارة إلى الأشياء الأوليّة التي تحافظ على نقائها وصفائها فيما مقابل جديد غير متجذّر وقابل للزوال والتلاشي. غير أن هذا الضعف الدلالي والاستعمالي سيتحول في فترة لاحقة إلى بُعد وزَخم معنوي كبيرين في تداول لفظ الحديث moderne وتفضيل استخدامه لما أصبح له من عمق الدلالة وصخب العبارة وقوة البيان والدليل على ذلك كثرة الاستخدامات التي عرفها لفظ الحديث في مجالات عدة بدءا من تلك الخاصة بالحياة اليومية إلى ميادين الاختصاصات العلمية، الفنية والأدبية الفكرية والتقنية كلها أصبحت تفضل إطلاق صفة حديث على منتوجاتها أو موادها، أبحاثها ودراساتها، نتائجها أو تقاريرها، أحكامها أو استنتاجاتها.

بصفة عامة، يمكننا القول أن مصطلح الحداثة مجسدا في بداية استعماله في صفة الحديث – لا سيما على المستوى اللغوي المعجمي والمفرداتي في اللغة الفرنسية في القرون السابع، الثامن والتاسع عشر – قد انحصر في دلالتين اثنيين هما:

1- البعد الكرونولوجي أو الزماني الذي يتعين في التحقيب من خلال وصف العصور والفترات التاريخية، العصر الحديث والعصر القديم، أو مثلا صراع المحدثين والقدماء في مجالات العمارة أو الأدب أو الفن وهكذا فقد حمل هذا البعد طابعًا زمنيًا يحيل إلى تقسيمات وتصنيفات تاريخية هي بمثابة انقسام وشرخ تارة و ترابط و تواصل تارة أخرى، لها أكثر من مدلول على مستويات البحث والدراسة والحكم.

2- البعد الأكسيولوجي أو القيمي الذي تتحدد معه خصائص الأشياء المنتسبة من خلال البعد الزمني فتغدو أحيانا إن كانت حديثة –حسب الأذواق والأمزجة – ذات قيمة إيجابية أو العكس إن تم تثمين قديم، أصيل وراسخ فيما مقابل حديث لا يزال يبحث عن مكان له ضمن ما هو قائم ومتعارف عليه.

بناء على ما سبق، ومن خلال الأصل اللاتيني لكلمة حداثة واشتقاقاتها التي تحيل إلى فكرتي التحقيب والتقويم فإن التعريف اللغوي، المستند إلى الجذر اللاتيني الدال على القياس والمعيار، يطرح من دون شك إشكاليات واستفهامات، ذلك أن هذا الجذر يحيل إلى القياس والتثمين ثم تبعه من بعد التقسيم الزمني لكن هذا لم يمنع المعنى من معاودة الظهور. الأمر الذي يجعل من مفهوم الحداثة غير مكتفي بمجرد استعماله بغرض التحقيب ولكنه يتضمن تقويما ديناميكيا وبوصفه كذلك فهو يثير إشكالية معقّدة تتلخص في التساؤل حول المعايير، المرجعيات، النتائج والآثار.[1] أي أنه يطرح مسائل تتجاوز مجرد التقسيم الزمني ليتموقع داخل أو خارج الحداثة، ليتخندق مع أو ضد الحداثة، ليرفض فهما حداثيا ويستبدله بآخر.

(1) Alexis Nouss, La modernité, (Paris: Jacques Grancher Editeur, 1991), P.25.

في الحقيقة، إن هذه الإشكاليات المتصلة بالزمان، التاريخ ومعايير تقسيمه (مثلما هو الحال في تقسيم تاريخ الفلسفة أو الفن عند هيغل على سبيل المثال) والقيمة، العلم والثقافة عموما شكّلت منذ هيغل، ماركس، نيتشه وفرويد إلى جانب فلاسفة آخرين بالطبع مضامين وانشغالات الفلسفة الحديثة ومنه نستطيع القول أن الحداثة قد أوجدت لنفسها موضوعاتها التي صاحبت ظهورها وعالجت إشكالياتها بما أفرزته هي ذاتها من خلال حتى مدلولاتها اللغوية والتي امتدت لتشمل مدلولات أخرى ذات علاقة بالجانب الاصطلاحي.

إذا شئنا تلخيص المضمون المعرفي لما تدل لفظة حداثة الغربية modernité التي مهما اختلفت لغاتها فإنها تعود إلى أصل واحد هو الأصل اللاتيني. هذا الأصل وإن كان واحدا إلا أن بعض مدلولاته تتفاوت فيما بينها. ويمكننا أن نحتفظ بما تشير إليه لفظة الحداثة من كونها خاصية أو سمة لما له صلة بالأزمنة المتأخرة أو الحاضرة سواء كانت هذه الخاصية متجسدة في نمط فني متطور أو في طريقة عيش حديثة أو في نضال طلائعي أو في أسلوب تقني أو تكنولوجي متقدم أو رغبة متطلعة دوما إلى الجديد.

إذن يمكننا أن نحصر أبرز دلالات لفظة حداثة من جانبها اللغوي في اللغات الغربية وفق ما يأتي:

1- الدلالة الزمانية التي تحمل بعدا كرونولوجيا يصنف العصور والحقب التاريخية فنجد لفكرة التحقيب والتأريخ تصنيفات تشير إلى أزمنة قديمة وأخرى حديثة أو عصر وسيط وآخر حديث وهكذا مثلا فالتأريخ للفلسفة يجعلنا نقف على فلسفة قديمة وأخرى وسيطية وثالثة حديثة بل إن التاريخ نفسه يحيلنا إلى عصور متباعدة في القدم وقريبة في الحداثة بحيث يصبح مدلول الحديث تاريخيا ما هو قريب منا أو الأقرب لزماننا. وهكذا تصبح الحداثة نفسها مرحلة من مراحل التاريخ، يكون السؤال المطروح بصددها بعد ذلك إن كانت هذه المرحلة في بدايتها أم في نهايتها ؟ هل ستستمر أم هل انقضت رغما عن مؤيديها لتفسح المجال لمراحل أخرى ما بعد حداثية ؟

2- الدلالة التاريخية تبعا للتقسيم الزمني وفكرة التحقيب يبدو المغزى من الفترات التاريخية في تصنيفها بحيث يغدو الفعل الحداثي نوع من الإسقاط على التاريخ فالتسلسل الزمني يجعلنا أمام حداثة تتلو حداثة ومن هذه الزاوية يتحدث بعض المفكرين والمؤرخين عن حداثة العصور القديمة وهو أمر شبيه بوصف فترة السفسطائيين بأنها عصر تنويري.

3- الدلالة الأكسيولوجية التي تتضمن بعدا قيميا من خلالها تكون الأحكام على الأشياء فما انسجم وتلاءم مع العصور المتأخرة كان حديثا ومندمجا مع مستجدات الفنون

والعلوم المتطورة وأكثر من هذا حينما فعلا إراديا في التطابق مع متطلبات العصر الحديث من تجديد للأفكار والبرامج وإصلاح للنظم في ميادين القضاء والتعليم وغيرها من الميادين وهذا المعنى ينطبق بصفة خاصة على التحديث من حيث هو عملية أو صيرورة.

4- الدلالة الديناميكية التي تتجسد في الأشياء الجديدة وهذه الدلالة تحيلنا في غالب الأحيان إلى ترادف الحديث مع الجديد والشيء الذي لم يكن موجودا من قبل أي القديم فتغدو هذه الدلالة مرتبطة بالزمان وذلك في إطلاقنا صفة الحديث على العلم مثلا أو الأدب أو المسرح أو الفن أو اللغة وغير ذلك فيما مقابل نفس الأشياء ولكن من منظور عتيق.

5- الدلالة البنائية التي تشير إلى الشكل والهيأة من خلال الجذر اللاتيني modo وهو ما يحيل على أن الحداثة ليست مجرد تحقيب زماني في إطار صراع القديم والحديث بقدر ما هي بنية بأكملها تتقمص جميع الدلالات المذكورة عندما ينظر إليها كمشروع ثقافي متكامل.

6- الدلالة الإنسانية وتبرز من خلال جانبين اثنين:

أولا: كون الحداثة فعل بشري يتسم بإبراز الاكتشافات الجديدة والطرق والوسائل التي يسبق استعمالها وهذا يندرج ضمن منظور جدلية تطورية للإنسان والطبيعة.

ثانيا: كون صفة الحداثة حكم إنساني فيه من دلالات الاهتمام والرغبة ما يجعل هذه الصفة معيارًا للتمدّن والتحضر.

3- مقارنة بين دلالات مصطلح الحداثة في اللغات العربية والأجنبية:

نرغب مما سبق ذكره بخصوص الدلالة اللغوية لمصطلح الحداثة في اللغة العربية واللغات الأجنبية إجراء مقارنة بسيطة بين معاني الناحية الاشتقاقية فيما دلّت عليه لفظة الحداثة ومشتقاتها بحيث يمكننا الوقوف بداية عليه جملة من النقاط:

- توافق مدلول اللغات على ترادف الحديث والجديد فالأشياء الحديثة هي منظور لغوي اشتقاقي ما نصفه بالجديد.
- يتبع التوافق الأول توافق ثاني يجعل من الجديد مدلولا تاريخيا ويصبح التقابل بين القديم والحديث هو ما يعطي بالأساس معنى زمانيا للحداثة.
- توافق آخر ناتج عما سبقه يتحدد في كون الحداثة صفة للحاضر الذي نعيشه أو للأزمنة القريبة منا.

لئن كان هذا التوافق بين اللغات واضحا حول بعض مضامين الاشتقاقية كالجدّة والابتداء والبعد الزمني الذي يكون فيه الحديث نقيض القديم غير أن بعض المضامين تنفرد بها كل لغة على أخرى وهو يجعل معاني بعينها تخص هذه اللغة أو تلك فبالعودة إلى جذر اللفظ حداثة نقف على بعض التمييزات ومنها:

- جذر لفظة الحداثة في العربية يرجع إلى الفعل حدث وليس كما هو الحال في اللغات الأجنبية الذي يرجع إلى الصفة حديث. وهذا ما أبرزه مطاع الصفدي من أن«اللفظة العربية للحداثة تأتي أصلا من حدث. في حين أن لفظة الحداثة الغربية / Modernité/ مشتقة من الجذر: Mode. وهي الصيغة أو الشكل أو ما يبتدئ به الشيء.»[1]
- تتصل لفظة الحداثة العربية من خلال الجذر حدث بمدلولات الحدوث والحدث وهي في اعتقادنا غير متضمنة في لفظة الحداثة باللغات الأجنبية« فاللفظة العربية ترتبط إذن بما له أكثر دلالة عما يقع، إنه ما يحدث. فليس الشكل هو المهم. ليس هو الصورة التي تبرز. فإن ما يحدث يتشبث أساسا بواقعيته وراهنيته. كل ما يحدث يقع في الزمان.»[1] أي أن اللفظة العربية تربط بين مدلولي الحدوث والزمن في أبعاده الثلاثة الماضي، الحاضر والمستقبل.

إن ما أشرنا إليه من تمايز بين جذري لفظة الحداثة في اللغة العربية واللغات الأجنبية يحيلنا أيضا إلى كيفية استخدام اللفظ بمعاني ومفاهيم خضعت للتطور الدلالي الذي لا ينفصل عن التطور في شموليته بحيث غدا الرقي الحضاري في العالم الغربي بعد التطورات الحاصلة في أوربا بدءًا من عصر النهضة يستخدم لفظة حديث ليدل بها على العلم، الفن، الأدب، المسرح، الرسم، الفكر وغيرها من الميادين التي أدخلت فيها تقنيات، أدوات، أساليب ومناهج جديدة تقتضي وصفها بالحداثة فيما مقابل ما كان معروفا في مراحل كلاسيكية وقديمة. وعليه فالدلالة الاشتقاقية ليست منفصلة عن سياقاتها التاريخية والاجتماعية أو لنقل بكلمة واحدة عن الجانب الحضاري.

من هذا المنطلق تتحول الحداثة من مجرد نعت أو صفة توصف بها أشياء الحياة الراهنة بأساليبها ومنتجاتها أشكالها وموادها إلى رؤية شاملة لمناحي الحياة بل هي نظام فلسفي متكامل يقترب تارة من العصور الكلاسيكية القديمة فيتاخم فنونها ونظمها السياسية والاجتماعية، علومها وآدابها بما يحدد نظرة تكامل وانسجام ويبتعد عن تلك الحقب الماضية التي رأى فيها البعض ورغب في قطيعة الحداثة معها نظرًا لاختلافها معها بدءًا من المدلول اللغوي للحداثة الذي يعني الجديد المناقض للقديم.

---

(1) مطاع صفدي، نقد العقل الغربي(الحداثة ما بعد الحداثة)، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، 1990م.، ص.223.

(2) المرجع نفسه، ص.223.

بناء على ما سبق ذكره، فإننا لا نوافق مطاع الصفدي في كل ما ذهب إليه في رأيه الـذي ربط فيه لفظة حداثة بالفعل حدث عربيا وأرجعها إلى الهيأة والشـكل mode أعجميـا، بمـا يوحي بإحالتنا في اللغة العربية إلى الحركة والفعل وإلى الصورة والبنية في اللغات الأجنبيـة. فبالرغم من الحقيقة النسبية التي يتضمنها هذا الرأي غير أن المدلولات المشتقة من الجـذرين العربي والأعجمي للفظة الحداثة تتطابق في بعض مضامينها، كالجدة والابتداء والطرافة وهو ما يعطيها معنى زمانيا بالأساس، سواء من منظور حركية التاريخ وتتابع الأحداث والوقـائع في سلسلة متعاقبة بين الماضي(القديم، المنتهي والذي عفى عليـه الـزمن ولـم يعـد نافعـا) والحاضر(الحديث، الجديد والذي يكون مرغوبا لكونه محينا وموجودا في زمانه)أو من منظور حدوث الأشياء وانبثاقها، وهي التي لم تكن أو التي طرأ عليها تحوّل وتغيّـر فبـرزت إلـى الوجود بعد أن كانت منعدمة أو غائبة أو مختفية. لكن ما ينبغي أن نشير إليـه بصـدد هـذه المقارنة في دلالة الحداثة في اللغتين وإن كانت تذهب بداية إلى المعنى الزماني فـذلك يُرفـق أيضا بمعنى ثقافي يشير إلى ظاهرة ثقافية تميز مرحلة ما، وتتميز بخصـائص معينـة وهـذا الجانب هو ما سيكون لاحقا محل متابعة واستقصاء في عملنا.

ثانيا: الدلالة الاصطلاحية للحداثة:

إذا كان اسم الحداثة أو لفظها لغة واضح بشكل مـن الأشـكال وإن اختلفـت التفسـيرات أو المعاني التي يمكن أن تكون له، فإن الجانب الاصطلاحي ليس أكثر وضوحا من الأول.

1- مصطلح الحداثة:

من الصعوبة بمكان الإمساك بمصطلح الحداثة وتحديده أومحاولة التماس ضـبط محتـواه ووضع صورة دقيقة له. هذه الصعوبة مردّها أسباب كثيرة وعوامل عدة تتشابك فيمـا بينهـا لتزيد من حدة هذه الصعوبة. فاختلاف الرؤى والآراء بين الفلاسفة والمفكـرين فـي تحديـد تاريخ معين للحداثة وضبط مضمون محدّد لدلالتها هو من بين عناصر الصعوبة يضاف إلـى هذا المواقف التأويلية والإيديولوجية والحضارية التي غالبا ما تزيد من تعقيد مسألة التعريـف. تماما مثلما أن المفهوم الحضاري الشمولي الذي يطال كافـة مسـتويات الوجـود الإنسـاني السياسية منها، الاجتماعية، الاقتصادية، التربوية، التقنيـة، الأخلاقيـة والثقافيـة[1] عمومـا لا يساعد على إزالة الغموض عن معنى الحداثة، ولا يمكننا من تقريب تعدد المعنـى ضـمن

(1) محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغـرب، الطبعـة الأولـى، 2000م.، ص.8.

منظور شامل مثلما هو على الدوام سعي الفلسفة في جمع الصفات داخل رؤية مشتركة تتيح للإنسان إدراك مضمون مفهوم الحداثة ضمن سياق كلي بعيدا عن كل نظرة تجزيئية.

لئن كانت الدلالة اللغوية مع ما فيها من تمييزات وفروق نسبيا واضحة في تتبع جذور لفظة الحداثة عربيا وأجنبيا، لكنها مع ذلك تجد طريقا للإجماع حول مدلول عام تقترب فيه الرؤى بخصوص وصف الأزمنة التي تلت القديمة بصفة الحداثة وجعل هذه الأخيرة ترادف الجديد والقريب من الإنسان زمنيا، أي الحاضر الآن. لكن فيما يتصل بالدلالة الاصطلاحية فالأمور ليست بنفس الكيفية، من حيث المقاربات الفلسفية المتعددة ولا سيما من حيث النزعة النقدية وكذلك من ناحية الموقف المذهبي أو التصور الفلسفي بشكل عام والأحكام التي تتبع ذلك في القبول أو الرفض، في معارضة أو موافقة الشروط والمبادئ التي تؤسس أو تحدد معالم الحداثة.

فمن ناحية النزعة النقدية، تتباين المواقف بخصوص المدافعين عن الحداثة والمنافحين عنها لكونها مشروعا إنسانيا يسعى إلى تغيّير الوضع الإنساني وخروج الفرد البشري من مأساته الوجودية وهذا التصور يعد تكملة للمشروع الأنواري الذي حدد فيه كانط تقسيمه لدوائر الثقافة الإنسانية وحدد فيه صورة الإنسان إزاء الطبيعة. ومن ناحية الموقف المذهبي فالآراء ليست في نفس الاتجاه حتى داخل الفلسفة الغربية بخصوص أصل الحداثة إن كان الغرب وحده صاحب الفضل في التأسيس للحداثة أم يمكن القول من زاوية أخرى أن لكل حضارة حداثتها، وهو ما يجعلنا أمام إشكالية واحدية الحداثة وتعددها.

إزاء هذه الإشكاليات تختلف وجهات النظر وتعدد بما يجعل الإحاطة بدلالة الحداثة ومضامينها الفكرية والمادية أمرا متعذرا ومع ذلك لا مناص لنا من الاقتراب الحذر واليقظ صوب هذا المفهوم بغية تفكيك معانيه ورموزه المشكلة لصورته العامة التي هي مبتغانا فلسفيا وهدفنا المنهجي والعلمي من هذا المسعى.

بادئ ذي بدء، نُعرج على تعريفات بعض المعاجم والكتب التي تناولت بالشرح والتفسير مصطلح الحداثة، حيث نقرأ في معجم فلسفي أن "الحديث" صفة للحداثة، فالحديث« نقيض القديم و يرادفه الجديد ويطلق على الصفات التي تتضمن معنى المدح أو الذم.»[1] ضمن هذا الطرح لا نعثر على ما يختلف فيه تعريف الحداثة في المدلول عما سبق التعرف عليه في المدلول اللغوي، فدائما نصادف معنى الجديد ومناقضة القديم مضاف إليها جانب قديم هو بالأصل متضمن في المدلول الاشتقاقي عند إصدار الأحكام، لأن وصف الشيء بالقديم أو الجديد يدخل في باب الأكسيولوجيا ولو كان الوصف خاصا بأمر أو بشيء حادث لقلنا أنه يندرج ضمن باب الأنطولوجيا. وهو أمر وارد لاسيما وأن فيلسوفين من قبيل نيتشه وهيدغر

طرحا موضوع الحداثة طرحا وجوديا تمثّل في نفي الفكر للبنيات القارة للوجود بغية التأسيس ليقينيات أكيدة. وبالنسبة لهذين الفيلسوفين، فإن تصورهما للموضوع كان« بمثابة حدث وهو ما يعني بالضبط بأنه ينبغي للحديث عن الوجود، فمن الضروري فهم إلى أي مدى، "نحن" و"هو"، من نكون. فالأنطولوجيا لا تعمل سوى على تأويل وضعنا أو حالتنا بما أن الكائن ليس شيئا آخر خارج حدثه والذي لا يغدو هو نفسه إلا بتاريخانية مزدوجة: تلك الخاصة به والتي تخصنا.»[2]

غير أن لفظ القديم المقابل للفظ حديث وحداثي والذي قد يراد به الأصيل، قد لا يشير في معناه الاصطلاحي إلى الناحية الزمنية ولكن إلى ناحية الأصالة والإبداع والسمو، أي فيما يتصل بالجانب الجمالي والأخلاقي من تحقيق الذات لكمالها وهو ما يصطلح عليه تشارلز تايلور بالنموذج الحداثي للأصيل. وهنا يتداخل لفظتي القديم والحديث بعد أن كانتا متناقضتين في الدلالة اللغوية. يرى تايلور بأن مفهوم الأصالة تطور انطلاقا من انتقال في التأكيد الأخلاقي داخل النظرية الأخلاقية المشدّدة على عنصر الوجدان وفي الأصل، اعتبر الصوت الباطني هاما للاعتقاد بأنه يصف لنا الخير وهو هام لأنه يضعنا في مقابل وجداننا الأخلاقي من أجل أن نسلك سلوكات صحيحة.[3]

لكن، هذا المنظور الأكسيولوجي يتضمن ازدواجية في المعنى حسب أندريه لالاند[4] صاحب المعجم الفلسفي المشهور:

1- يحمل الأول بعدا إيجابيًا وذلك عندما يتضمن الحديث معنى المدح كانفتاح الذهن وتحرره، معرفة الوقائع المكتشفة مؤخرًا أو الأفكار المصاغة أخيرا ونبذ الرتابة والخمول. أي أن الحداثة تصبح صفة للرجل المتفتح الذهن، المحيط بما انتهى إليه العلم من الحقائق، المُدرك لما يوافق روح العصر من الطرق، والآراء، والمذاهب والذي ينبذ الخمول والرتابة.

2- يشير الثاني إلى تصور سلبي وذلك بتضمن الحديث معنى الذم كالخفة، الاكتراث والاهتمام بالدُرجة، حب التغير، الميل إلى التخلي عن الماضي لصالح أفكار الحاضر من

---

(1) د.جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج. 1، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، لبنان، 1994م.، ص. ص. 454. 455.

(2) Gianni Vattimo, La fin de la modernité: Nihilisme et herméneutique dans la culture post-moderne, traduit de par l'italien par Charles Alunni, (Paris: Éditions du Seuil, 1987), p. 9.

(3) Charles Taylor, Le malaise de la modernité, traduit de l'anglais par Charlotte Melançon, (Paris: Les Editions du Cerf, 1994), p.34.

(4) André Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, (Paris: PUF, 18e édition, 1996), p.640.

دون حكم متروّي أو ذكي. ومعنى هذا أن الحداثة في هذا التصور السلبي تغدو صفة للرجل قليل الخبرة، سريع التأثر، المُقبل على الأغراض التافهة، دون الجواهر العميقة، والمعرض عن القديم لمجرد قدمه لا لخبثه وفساده.

يتبين مما سبق، أن الموقف الحداثي السليم يتطلب نظرة تقويمية يوازن فيها الإنسان بين ناحيتي الإيجاب والسلب في الحداثة. فـ "الحديث" Le moderne ليس خيرًا كلّه والقديم ليس شرا كله، وخير وسيلة للجمع بين محاسن القديم والحديث أن يتّصف أصحاب الحديث بالأصالة، والعراقة، والقوة، والابتكار، وأن يتخلّى أصحاب القديم عن كل ما لا يوافق روح العصر من التقاليد البالية، والأساليب الجامدة.[1] وهذا الموقف المُوحِّد بين الإيجاب والسلب في الحداثة هو ما عبّر عنه أحدهم بقوله:«هناك من يعدّ الحداثة خير ما يعبّر عن الزمن الحاضر، وهناك من يعدها ذات تأثير محدود وهامشي ويبدو أن المعنى الحقيقي للحداثة يكمن بين هذين الرأيين.»[2] فبين عمق الدلالة وقوة الأثر إلى الانزواء والهامشية تأرجح آراء المفكرين في الإعلاء من قيمة الحداثة تارة وفي انتقادها تارة أخرى وأكثر من هذا فقد تتناقض الآراء حول الحداثة.

إذا أخذنا بعين الاعتبار الاختلاف في دلالات الحداثة تاريخيا، اجتماعيا، فلسفيا وأدبيا، فإن الإجابات التي تقدمها مختلف التخصصات أقل ما يمكن أن يقال عنها أنها متناقضة. وهكذا يكون لكل من المؤرخ والفيلسوف وعالم الاجتماع والأديب وربما علماء النفس والطبيعة موقف خاص ونظرة فرعية يتحدد فيها مفهوم الحداثة بكيفية مغايرة للآخر. بالنسبة للمؤرخ يبدأ التاريخ الحديث في 1453م. بسقوط القسطنطينية؛ وينتهي مع الثورة الفرنسية، التي تشير إلى بداية التاريخ المعاصر[3]. ويبدو في هذا المنظور أن الأحداث- وهي من مدلولات لفظ الحداثة لغة– التي تقع من ثورات وحروب أو اكتشافات وانتصارات هي المعيار في تحديد صفة الحديث. وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة للمؤرخ فهو مختلف عنه عند الفيلسوف الذي لا ينظر إلى الموضوع بالدرجة الأولى من زاوية وقوع الأحداث ذات الدلالة التاريخية للحداثة، وإنما يهمه قبل كل شيء طريقة التفكير وأسلوب الاستدلال الذي يسود أزمنة بعينها نقول عنها أنها حداثية أو ما قبل حداثية أو ما بعد حداثية، وهنا لا يكون المعيار تاريخيا صرفا بقدر ما هو خاصية فكرية. وهكذا، فالفيلسوف يرى أن التأكيد على العقلانية بوصفها "مشروعية الأزمنة الحديثة" هي العملية المُؤسسة للحداثة، يعتبر في المقابل أن الفترة المعاصرة تشهد على اللاعقلانية وتوصف ما بعد الحداثة بأنها كذلك.

---

(1) د.جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج. 1، ص. ص. 454. 455.

(2) مالكوم برادبري و جيمس ما كفارلن، الحداثة1890-1930، ترجمة، مؤيد فوزي حسن، مركز الإنماء الحضاري، سورية، الطبعة الثانية، 1995م.، ص.29.

(3) Gérard Raulet,«Le concept de modernité», in , Ce que modernité veut dire(I), op. cit., p.120.

ضمن هذا السياق، لا يختلف رؤية عالم الاجتماع عن نظرة الفيلسوف، فقراءة هابرماس لـ فيبر على سبيل المثال تؤكد هذا الطرح من حيث أن الحداثة من منظور سوسيولوجي تشير إلى شكل ما للبناء الاجتماعي تبنّى فيه نمطا اقتصاديا انتقل به إلى المجتمع الإقطاعي إلى المجتمع الصناعي- الاستهلاكي أكثر ما ميزه عدم اكتراثه بالتراث وسعيه نحو مستقبل مفتوح.[1] وإلى مثل هذه الرؤى التي تخص أصحابها حسب تخصصاتهم فقد يكون للأديب وعالم النفس أو عالم الطبيعة وجهة نظره بناء على تطور فرعه أو علمه وعلى مدى تقدم الأفكار ومدى التجاوب والانتشار الحاصل في تقبل الجمهور لمجمل النزعات الحديثة في الفن والشعر والقصة والموسيقى والرقص وأيضا في الاعتقاد بالنتائج المحققة على صعيد علم النفس الحديث من فهم وتفسير للظواهر النفسية والطرق الحديثة في معالجة الأمراض التي أفرزتها الحياة الحديثة أو كذلك الاعتقاد بصحة ما تصدره أبحاث علماء الطبيعة في المخابر ومراكز البحوث ودور دراساتهم في تحسين الحياة الإنسانية بما يحقق سعادة الكائن البشري.

إلى جانب المعنى الأول الذي يشير إلى استعمال لفظ الحديث غالبا في المناقشات والمطارحات الفلسفية والدينية منذ القرن العاشر يضيف لالاند معنى ثانيا ذو دلالة تقنية في تعارض مع الوسيط، وأحيانا بعكس المعاصر، فالتاريخ الحديث هو تاريخ الأحداث اللاحقة للفلسفة الحديثة ويبدأ من القرن السادس عشر والقرون التي تلته إلى يومنا. ومن زاوية تاريخ الفلسفة يعتبر كل من فـ. بيكن Bacon و ديكارت Descartes المؤسسين للفلسفة الحديثة.[2] يكاد يتفق جل الفلاسفة المحدثون والمعاصرين على الدور الكبير الذي لعبه كل من هذين الفيلسوفين في الفلسفة الحديثة، لما قدماه من رؤية إصلاحية وتأسيسية لمناهج الفلسفة وأثر هذا التأسيس والتجديد المنهجي على التحولات التي طرأت على مواضيع البحث الفلسفي لاسيما ما تعلق منها بالمعرفة واليقين، وهي المواضيع التي ترتبت عليها نتائج أخرى امتدت إلى جوانب ذات علاقة أكيدة بالحداثة بدءا من الذات والأنانة على المستوى الفردي إلى الأخلاق وأنظمة الحكم على المستوى السياسي والاجتماعي مما أدى إلى انبثاق رؤى وتصورات فلسفية لاحت في أفقها بوادر النزاع بين القدامى والمحدثين أو الكلاسيكيين والحداثيين. وفي ظل هذا الصراع أمكن الجزم بأن التحولات التي عاشتها مجتمعات أوربا وأمريكا فتحت عهد الحداثة. فقد عرفت هذه المجتمعات تغيرات كبيرة في القرنين السابع عشر والثامن عشر على مستويات اقتصادية، علمية، اجتماعية وسياسية كانت من أهم نتائجها الثورات الصناعية في هولندا وبريطانيا والثورات الفرنسية والأمريكية وانبثقت عنها ظواهر التصنيع وتقسيم العمل وتنظيم المدن وبروز الدولة – الأمة والتأكيد على حقوق الإنسان في الحرية والمساواة.

---

(1) Gérard Raulet, «Le concept de modernité», in , Ce que modernité veut dire(I), op. cit., p.120.

(2) André Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, P.640.

2- الحداثة فلسفيا:

السؤال الفلسفي في الحداثة أو التفكير فلسفيا في الحداثة يحيلنا إلى مجمل المواقف الفلسفية التي تبناها الفلاسفة والمفكرون إزاء الحداثة فمن زاعم بأنها وحدة واحدة إلى ناظر لها على أنها حداثات متعددة ومن قائل ببداية الحداثة إلى محرّر لوثيقة نهايتها مثلما هو الشأن عند فاتيمو G. Vattimo ومن معتبر لها فلسفة بأكملها وفق منظور التريكي F. Triki إلى معتبر إياها مجرد خطاب بحسب كاريلو M. M. Carrilho ومن واصف لها بالضجر والقلق كما يكون ذلك مع تايلور C. Taylor إلى مُعدّد لتناقضاتها مثل كونبانيون A. Companion ومن مُناد بأنها مشروع غير مكتمل أو مشروع ناقص في اعتقاد هابرماس J. Habermas إلى باحث عن كيفية تجاوزها إلى ما بعدها كما هو الحال عند ليوطار J. F. Lyotard.

مثل هذه المواقف الفلسفية تضعنا أمام تساؤل مزدوج الأوجه:

1- الوجه الأول فيه نظري« يبحث عن المعنى الأساسي للحداثة والتحديث ويستنطق المفهوم من خلال بنيته ونمط عمله ومستتبعاته الفكرية.»[2] وفي هذه النقطة يكون البحث منصبا عن الأصل والتكوّن للمفهوم أي مفهوم الحداثة ورصد تطوراته ومدلولاته التي رافقت مسار تشكله وتحوله عبر مراحله التاريخية.

2- الوجه الثاني أقرب ما يكون إلى البعد الوجودي الذي يكون فيه التساؤل مصيريا[3] ويغدو معه اتخاذ موقف معين أمرا يكاد يكون حتميا (وهو أمر واضح في ثقافتنا العربية الإسلامية) إما مع أو ضد الحداثة أو قد يكون موقف مبنيا على التوفيق بينهما ضمن نظرة نقدية توفيقية. وفي هذه النقطة تتعدد الآراء والقراءات الفلسفية بين رافض ومخاصم للحداثة بناء على نزعة سلفية، ماضوية، ارتكاسية ورجعية وبين مدافع ومؤيد للحداثة بناء على نزعة علمية، تطورية، مستقبلية، تقدمية. كما نجد موقفا آخر حرص أصحابه على التأليف بين ما في الموقفين من أفكار وقيم جديرة بالأخذ والتقدير.[4]

من منظور فلسفي كذلك، تجد الحداثة نفسها منحصرة بين بعدين، ليس من اليسير التخلص من أحدهما وهما معا يشكلان ماهية الحداثة. يعتبر البعد التاريخي ذو دلالة حاسمة في تحديد

---

(1) Jean Etienne,« La modernité une tradition sociologique», in, Sciences Humaines, N°73-Juin 1997, p.14.

(2) فتحي التريكي ورشيدة التريكي، فلسفة الحداثة، ص.5.

(3) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(4) يصطلح على هذا الموقف أحيانا بالتراث والحداثة وأحيانا بالأصالة والمعاصرة وهو موقف له أنصاره في الثقافة العربية الإسلامية لا يرى بأن الحداثة خيرا كلها أو شرا كلها والأمر نفسه بالنسبة للتراث. هذا الموقف الذي يدعو إلى التوسط يبدو أنه تبلور وظهر بعد تفطن المثقف العربي إلى التخلف الذي تعيشه البلاد العربية مقارنة مع الغرب المتقدم علميا وتكنولوجيا والذي تمكن بتفوقه هذا من استعمار البلاد العربية وغيرها من البلاد التي احتلت وأخضعت إلى سيطرته بدءا من القرن السابع عشر. انطلاقا من هذه الظاهرة الاستعمارية حصل الوعي بأهمية التحديث وضرورته في كل نهضة وإصلاح وإثبات للذات.

مسارات البشرية وتعيين الحقب التي ميزت التطور والتقدم في مختلف المجالات كما يعتبر البعد المعياري أساسيا في فهم تصنيف الحداثة تاريخيا ولكن من دون معيار تاريخي سواء في وصف الإنسان الفرد أو المجتمع أو الدولة أو عصرا من العصور أو فرعا من فروع المعرفة أو فنا من الفنون أو لغة من اللغات.

انطلاقا من هذا البعد الثاني (المعياري) يكون الخطاب الحداثي متخذاً صبغة التحديث، مراجعا لآنية الراهن ومتوجها صوب المستقبل وهو خطاب ساهم عالم الاجتماع والفيلسوف سويا في الترويج له بحديثهم عن« التنميط وسيطرة النماذج الكمية على المجتمع وعن التسلّع والتشيّؤ.»[1]إنه في الحقيقة خطاب من الإنسان للإنسان ولكنه ما لبث أن نزع ثوبه الإنساني لصالح الآلة التي صنعها الإنسان لنفسه فصار شيئا أمامها وأراد أن يكسبها روحه إلى الحد الذي فكر ويعمل جادا في منحها شيئا من طبيعته ومن روحه وبكلمة واحدة بعضا من إنسانيته.[2] الحقيقة أن خاصية التقنية، التي غالبا ما يؤكّد عليها المفكرّون الحداثيون، هي نتاج نداءات العقل الغربي الذي ما فتئ منذ عصر النهضة يطوّر خطابات داعية إلى تبنّي التقنية وجعلها وسيلة للسيطرة على الطبيعة وتجديد مناهج العلم لتحقيق هذا الغرض في فهم الطبيعة وإخضاعها. ومسألة التقنية يقول هيدغر أنها« مسألة الترابط الذي يحدث فيه الانكشاف والاختفاء، وحتى كينونة الحقيقة ذاتها.»[3] هذه الحقيقة التي رأى رورتي أنها مثلت نواة ومركز الفكر الغربي لقد كان بيكون الصوت القوّي في هذا الخصوص عندما أقرّ بأن " المعرفة قوّة " Knowledge is power وفتح المجال لتستأثر الحضارة الغربية منذ القرن السادس عشر بنهضة علمية وتكنولوجية أصبح لها سلطة وأثر كبير على حياة الإنسان الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية. وواكبت هذه النهضة ما عرف في الغرب بالأنوار ثم بعد ذلك الحداثة وما بعد الحداثة فالعولمة.

لقد بدا واضحا أن المعرفة قوة وأن القوة[4]أيضا معرفة حتى وإن تعالت بعض الأصوات

---

(1) د. عبد الوهاب المسيري ود. فتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، ص.15.

(2) أحدث التجارب اليوم في مجال الكمبيوتر والإعلامية والروبوتيك تبحث عن تطوير لبرامج تمتلك فيها الآلة ذكاء اصطناعيا يمكنها من التفكير والتصرف بكيفية شبيهة بما يفكر ويتصرف به الإنسان تلقائيا وبعيدا عن كل برمجة مسبقة.

(3) مارتن هيدغر، التقنية-الحقيقة- الوجود، ترجمة، محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت، الطبعة الأولى، 1995م.، ص.83.

(4) في فحص دقيق ومطول لما تعنيه كلمة قوة يحيلنا الدكتور فتحي التريكي في كتابه فلسفة الحداثة على جملة من المدلولات لغة واصطلاحا للكلمة في اللغات العربية والأجنبية ويلخص لنا هذه المعاني في قوله الجامع بين دلالات الحكم والسلطان والقدرة والهيمنة في المجالين الطبيعي والاجتماعي على حد سواء. فمفهوم السلطة يقول التريكي «قد اكتسب من احتكاكه بالثقافات الغربية وفي استعمالاته الحالية معاني ((بوڤوار)) [pouvoir] الفرنسية و((باور))[power] الانجليزية و((ماخت))[macht] الألمانية بجانب معانيها الأصلية التي أشرنا إليها، والتي نجدها في كلمتي حكم وسلطان. فالسلطة أصبحت تعني امتلاك القدرة والقوة على فعل شيء ما، كما تفيد الهيمنة بحد اللسان وبحد السيف في الآن نفسه وتطلب الخضوع الكامل وتفجير جيوب الصمود.» ما يهمنا من هذه المعاني المحصلة أن الكلمتين قوة وسلطة تترادفان في الدلالة بحسب السياقات والاستخدامات.

- فتحي التريكي ورشيدة التريكي، فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، 1992م.، ص.61.

منادية بفصلهما عن بعض، بحجة أن المعرفة تنتج عن البحث الحر. غير أن ما بعد البنيوية وخاصة مع فوكو الذي ربط المعرفة بالقوة (السلطة). لأن المعرفة، بوصفها شكلا من أشكال التواصل والإقناع، تتضمن إنتاج خطاب للقوّة.«فكل ما يمكن أن يعرف هو فقط ما يمكن أن يقال وما يمكن أن يقال، يُعبّر عنه، أو يصرّح به ينبغي أن ينظر إليه على أنه استراتيجيات للقوّة والهيمنة، سواء أكانت مقصودة أو غير ذلك.»[1] بيد أن ما لا يوافق عليه رورتي ميشال فوكو هو بالخصوص نظرته التي تعتبر أن جميع مزاعم المعرفة هي حركات ضمن ألعاب السلطة تتركنا فقط مع وجه سلبي وقبيح للمعرفة وهو ربما ما أظهره رورتي من نزعة تشاؤمية تخيّم على مخيّلة فوكو. في حين أن رورتي وإن أيّد هذا الأخير إلى حد ما في القول بألعاب القوة والسلطة داخل دهاليز المعرفة[2] لكنه لا يرى ضرورة في أن يؤدي ذلك إلى الإفراط في التشاؤم والعدمية. ولذا ينافح رورتي عن معرفة تتجه صوب ضمير يخلق " نحن ليبرالي" يخدم أهداف التضامن الإنساني حتى وإن كان مصدر هذا التضامن الوجدان والخيال وليس العقل.

ومع هذا يبقى أن نسائل رورتي هل تدرك المعرفة بوصفها عامل مساهم فقط في التضامن البشري على حساب تجاهل حركية السلطة أو فهم علاقات القوّة على حساب رفض إمكانية الجماعة مثلما يفعل فوكو؟ الواقع، إن تفكيك هذه الأسئلة والإجابة عنها رورتيا تكون عند التطرق إلى مناقشة الفيلسوف في فكرته عن الساخري الليبرالي وعلاقته بقيم دائرتي العام public والخاص private وهو ما سيكون محل نظر وفحص في الباب الثالث.

3- تقييم الحداثة:

بدا تقييم الحداثة وكأنه حوار أو نقاش معمق بين الفلاسفة الألمان وخاصة هابرماس المدافع عن الحداثة من جهة، والفلاسفة الفرنسيين لا سيما ليوطار الناقدين للحداثة من جهة ثانية. ومنذ أن كتب مقاله "الحداثة: مشروع غير مكتمل"، لم ينفك هابرماس عن التفكير في موضوع الحداثة، ذلك الموضوع الشائك، المختلف حوله والمتعدد الأوجه حيث غدت الحداثة – في اعتقاد هابرماس- موضوعا أو خطابا فلسفيا ابتداء من نهاية القرن الثامن عشر. حاول هابرماس مثلما يقول إعادة بناء هذا الخطاب بعيدا عن أصوله وتشعباته وتفرعاته الفنية والأدبية مكتفيا بحصره في جانب فلسفي[3] يتقاطع فيه أحيانا مع الخطاب الجمالي.

(1) John Patrick Diggins, The Promise of Pragmatism : Modernism and the Crisis of Knowledge and Authority, (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1994), p.407.

(2) Susan Bickford, «Why We Listen to Lunatics: Antifoundational theories and feminist politics», in, Hypatia vol.8, no. 2(spring 1993), p.116.

(3) وهو ما يشير إليه عنوان كتابه الخطاب الفلسفي للحداثة الذي أراد من ورائه هابرماس إعادة بناء وتأويل الخطاب الفلسفي للحداثة سيما وأنه يعتبر بالنسبة إليه تحديا يتمثل في نقد العقل الذي قادته ما بعد البنيوية.

في هذا الحصر للحداثة ضمن سياق فلسفي يذهب هابرماس إلى اعتبار الحداثة مسألة« وعي عصر ما يحدد نفسه بعلاقاته بماضي العصور القديمة ويفهم ذاته كنتيجة انتقال من القديم إلى الحديث»[1]أكثر من اعتبارها مسألة تحقيب زمني تصبح معه الحداثة وصفا للتطور أو فاصلا بين العصور قديمة أو كلاسيكية وحديثة أو بين العصر الوسيط وعصر النهضة. إن الحداثة من هذا المنظور هي وعي بمضمون العصر أكثر من كونها سمة تنعت بها حقبة زمنية معينة حتى وإن كان هذا النعت بالحديث moderne قد أخذ شكل الصيغة التي تقيم قطيعة بين العصور وترمز إلى التطور والتقدم مقابل ما ترسمه مناقضاتها من اللفظات من إشارة إلى التخلف والوحشية والبربرية إن في مجالات الفن، الأدب، السياسة، الاجتماع، أو في غير ذلك من المجالات.

انطلاقا من هذا، فالحداثة هي أقرب في المعنى إلى ما يصفها به آلان تورين من أنها أكثر من كونها« مجرد تغيير أو تتابع أحداث: إنها انتشار لمنتجات النشاط العقلي، العلمية، التكنولوجية، الإدارية. فهي تتضمن عملية التمييز المتنامي لعديد من بين قطاعات الحياة الاجتماعية: السياسية والاقتصادية والحياة العائلية والدين والفن على وجه الخصوص، لأن العقلانية الأداتية تمارس عملها في داخل النشاط نفسه.»[2]هي إذن، ظاهرة متعددة المعالم يكون أبرز ما فيها جانبها العقلاني الذي يبث منتجاته وينشرها في ميادين الحياة الإنسانية.

إذا كانت الحداثة تشير من خلال تصور فيبر إلى تلازم بينها وبين العقلانية ممثلة في المؤسسة الرأسمالية والجهاز البيروقراطي والحديث عن تاريخ عالمي بما يوحي أن الحداثة هي طرح غربي بالأساس شاع عند كلاسيكيي النظرية الاجتماعية في بدايات القرن العشرين تتضمن خطوطه العريضة بأن العوالم المعيشة عقلانيا تتميز بالأحرى بارتباطها بتقاليد فقدت عفويتها الطبيعية وتتميز بكونية معايير الفعل وبتعميم القيم المحررة من جهة للنشاط التواصلي من السياقات المعطاة والمحددة سلفا ومن جهة أخرى فهو جدول خيارات موسعة وأخيرا فإن هذه العوالم المعيشة مميزة بنماذج اجتماعية هدفها تشكيل هوّيات ذاتية مجردة وإرغام المراهقين على التفرد. في المقابل لذلك ومنذ الخمسينيات، يرى هابرماس أن ما شكل موضوع الحداثة اجتماعيا وثقافيا كما تصوره" فيبر" M. Weber، "دوركايم" Durkheim و" ميد" G. H. Mead قد تغير حيث أن التحديث يشير إلى مقاربة نظرية تعيد صياغة سؤال ماكس فيبر عن التاريخ العالمي غير أنها تجيب بوسائل وإمكانيات النزعة الوظيفية الاجتماعية.[3]

---

(1) يورغين هابرماس، «الحداثة مشروع ناقص»، ترجمة، د. بسّام بركة، ضمن، الفكر العربي المعاصر، العدد 39، أيار-حزيران 1986م.، مجلة فكرية مستقلة تصدر شهريا عن مركز الإنماء القومي، بيروت، ص.42.

(2) آلان تورين، نقد الحداثة، ترجمة، أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 1997م.، ص.29.

(3) Jürgen Habermas, le discours philosophique de la modernité, p.3.

بالمقارنة مع نظرية فيبر في الحداثة، يرى هابرماس أن ما ينشأ عن نظرية التحديث la modernisation من« تجريد له نتائج سلبية من حيث أنه يفصل الحداثة من جذورها -أوربا العصور الحديثة- ويقدمها على أنها نموذج عام من إجراءات التطور الاجتماعي، غير مبالي بإطارها المكاني-الزماني الذي تنطبق عليه. علاوة على أنه يقطع الصلة الداخلية الموجودة بين الحداثة والاستمرارية التاريخية للعقلانية الغربية بشكل يصبح معه من الصعب فهم صيرورات التحديث باعتبارها عقلانية، أي بوصفها إسقاط تاريخي للبنيات العقلية»[1].

يقصد هابرماس بمفهوم التحديث« جملة التطورات الشاملة التي تدعم بعضها بعضا، إنه يعني تقييم وتعبئة الموارد، تطوير القدرات الإنتاجية وإنتاجية العمل؛ إنه يعني كذلك إقامة سلطات سياسية مركزية وتشكيل هوّيات وطنية؛ كما أنه يشير إلى تعميم الحقوق في المشاركة السياسية، في أشكال الحياة المدنية والتعليم العام؛ وهو يشير أخيرا إلى علمنة القيم والمعايير.»[2]هذه المعاني التي يحملها مفهوم التحديث بوصفه العملية التي أرادت بلوغ أهداف رسمتها الحركة الفكرية الحداثية في تصور هابرماس لم تبلغ بعد منتهاها بل في رأيه إن بعضا من نقائصها جعل منتقديها يكثرون ويعتقدون في أفكار مضادة لها أو يمكن القول بحسب هابرماس، أن هذا« المسعى كان له فضل تخفيف الحمل على مفهوم التحديث، المُعمم بواسطة نظرية تطورية، من فكرة تحقيق وإنجاز الحداثة، وبالتالي من حالة غائية تتبع من دون شك بتطورات ما بعد حداثية.»[3]

كما يتصور فيبر أن الحداثة ترتبط بالعقلانية في شكل تلازم واضح منشؤه العالم الغربي إلى الحد الذي يجعله ارتباطا داخليا بديهيا بالنظر إلى تاريخ أوربا الحديث الذي استقلت فيه الفنون والمنظومة الأخلاقية والقانونية ومناهج العلم ونظرياته من قيود الدين وسيطرته التي مثلت في نظر المثقفين الغربيين عائقا حال دون التقدم المرجو وهو ما أفضى إلى ثقافة دنيوية وإلى سيرورة عقلانية. فالحداثة تقترن في نمط تكوينها وفي نمط عملها بالعقل أساسا وبالمعقولية حصيلة العمل العلمي المختلف. فالمعقولية هي قبل كل شيء حقل فيه تنتظم معارفنا وتتحدد تدخلاتنا لفهم الطبيعة والحياة فهمًا يقترب من حقيقة واقعها.[4]

إذن فهذا التلازم بين العقلانية والحداثة – بحسب فيبر -لا يمكن تصوره خلاف ذلك أي ضمن سياق تاريخي وبيئي آخر، وهو نفسه رأي هابرماس حينما يعقد صلة وطيدة بين

---

(1) Jürgen Habermas, le discours philosophique de la modernité, p.3.
(2) Ibid., p.3.
(3) Ibid, p.3.
(4) فتحي التريكي ورشيدة التريكي، فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1992م.، ص.28.

العقلانية والحداثة من حيث أن حضور الواحدة يستدعي الأخرى والعكس صحيح، وهو ما يحيل إلى الاعتقاد بفهم الحداثة وفق تصور هيغلي يرى بأن الحداثة هي وعي الذات بذاتها يتوجب مع هذا الوعي أن تترجم الفلسفة فكريا زمانها الحداثي الذي يتسم بالذاتية، الحرية والفكر وهي الفكرة التي انتهت إلى المطلق الهيغلي المؤسس على تجاوز الأنوار والفن الرومانسي ودين العقل والمجتمع البرجوازي وفوق ذلك فهو رفض للنماذج الخارجية.

بناء على ما ذُكر، كان هيغل في تصور هابرماس صاحب المبادرة الأولى في التعبير فلسفيا عن الحداثة بوصفها إشكالية فلسفية. أو بتعبير آخر، لقد أصبحت الحداثة مع هيغل موضوعا أساسيا من مواضيع الفلسفة بحيث نلمس هنا تجاوبا في حدود مضمون الحداثة فلسفيا بين هيغل و هابرماس الذي حدد إطار مناقشته للحداثة بالبعد الفلسفي ودون إقحام سوسيولوجي أو فني لما يمكن أن يستوجبه مفهوم الحداثة. لقد اتضح أن حصر الحداثة فلسفيا في العقلانية يوحي بأن« العقل بحكم كونه الموضوع الأساسي للفلسفة يُشكّل في نفس الوقت الأداة المشتركة التي تستعملها أكثر الأنساق الفلسفية بهدف التفكير في الكائن وتفسير مختلف أنواع التجارب.»[1]بما يفيد أن النقد المُوجه للحداثة ومن ثمة للعقلانية لا يمكنه بأي حال إلغاء العقل أو التخلي عنه وهو ما يفيد كذلك أن الفلسفة هي حامية العقل وحارسة العقلانية وهو الأمر الذي يرفض هابرماس التنازل عنه ويقول بصدده:« فهذا الوعي المُراجع لدور الفلسفة يسجل قطيعة مع طموحات الفلسفة الأولى بكل أشكالها، حتى مع نظرية المعرفة؛ لكن هذا لا يعني أن الفلسفة ستتخلى عن دورها كحارس للعقلانية.»[2]

بينما نلقى هابرماس يعود إلى هيغل ملتمسا عنده مضمونا معياريا فلسفيا للحداثة من خلال تعبيره الرائد عن العصور الحديثة بشكل يختلف عما كان متداولا في زمانه حيث اعتبرها فترة ترقب وانتظار لما هو مجهول قادم، يختلف عما كان في الماضي، فهذه العصور هي « زمن ميلاد وانتقال نحو حقبة جديدة فقد قطعت الروح مع ما كانه العالم إلى حد الآن، في وجوده وتمثله. إن هذا الزمن الآن هو في طور إغراق كل ذلك في الماضي، كما أنه يعمل الآن على تمثله.»[3] وإذن، فمرجعية هابرماس الهيغلية لا تجد اتفاقا عاما بين جميع الفلاسفة والباحثين وإن بررها فلسفيا، فقد ذهب بعضهم إلى اعتبار كانط لحظة انبلاج الحداثة وهو رائدها الأول بتأكيده على عنصرين هامين في الفلسفة الحديثة أحدهما العلمانية الفلسفية والثاني مسألة الذاتية إضافة إلى فكرته النقدية وتقسيمه لدوائر الثقافة ومع كانط فقد تحولت الذات العارفة إلى موضوع للمعرفة وأصبح العقل هو المحكمة العليا

---

(1) نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة المعاصرة: نموذج هابرماس، أفريقيا الشرق، المغرب، الطبعة الثانية، 1998م.، ص.133.

(2) Jürgen Habermas, Questions et contre-questions, p.478.

(3) محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، دار توبقال للنشر، المغرب، الطبعة الأولى، 2000م.، ص.30.

وغدت الفكرة النقدية موجهة إلى العقل وبالعقل في جميع تمظهراته النظرية والعملية وأمكن للفلسفة أن تضع حدودا لدوائر الثقافة بوصفها«علما وتقنية، قانونا وأخلاقا، فنا ونقدا جماليا بحسب معايير صورية محضة وبالبحث عن مشروعيتها داخل حدود هذه الدوائر».[1]

لئن كان كانط في أعين هابرماس أنواريا أكثر منه حداثيا إلا أن هذا لم يمنعه من أن يُشكّل في نظره بؤرة منقوصة في الحداثة ضمن محاولته الرامية إلى تأسيس إبستيمولوجي لمشروعية المعرفة وإقحام مضمون عقلاني للعقيدة وتأسيسها على الأخلاق وبذرة لما بعد الحداثة سيلتقطها نيتشه من خلال النقد الذاتي للعقل وللعقلانية. يبدو في هذا التصور، أن هابرماس يطرح الحداثة ويُعالجها بخلفيات فلسفية، تاريخية وسوسيو - ثقافية ألمانية، فمن كانط إلى هيدغر مرورا بـ هيغل، نيتشه و فيبر، يسعى فيلسوف النظرية التواصلية إلى تبين أسس، معالم ومضامين الحداثة من منظور تاريخي ألماني انبثق من ذلك التصور لـ« التاريخ الألماني النموذجي للوعي بالذات في الفترة الحديثة(التي تبدأ من "هيغل" حتى "ماركس"، " فيبر" و" نيتشه") منتظمة حول شخصيات مهتمة بعالم فقدناه بفقدان دين أجدادنا. مثل هذا التاريخ يمكنه حينئذ أن يكون في نفس الوقت جد متشائما وألمانيا فقط.»[2]

لكن السؤال يظل يطرح حول إمكانية جعل قصة نموذجا للتاريخ الكوني أو كيف يمكن اعتماد حالة تاريخية معينة نموذجا مثالا للحديث عن تاريخ كوني وهو ما يحيلنا إلى تساؤل آخر ظل هابرماس يردده بخصوص فلاسفة ما بعد البنيوية الذين انتقدهم ورأى أنهم يروجون لحديث نهاية الفلسفة، فالمسألة التاريخية هنا مرتبطة من جهة بالتأسيس، إذ أن النزاع في شكل من أشكاله بين هابرماس و ليوطار يعود أيضا إلى لحظة الوعي بالذات التي هي عند هذا كانطية وهي عند الآخر ديكارتية أي ذلك الوجه الخفي للسجال بينهما، وهي اللحظة التي تولدت عنها فلسفة جديدة انقسمت معها دوائر الثقافة وتحددت معها معالم العلم الحديث، وهي من جهة ثانية مرتبطة بحديث النهاية المتمثل في نهاية الفلسفة حسبما يرى هابرماس أنه حركة توصف على أنها جزء من تاريخ شامل للفلسفة منذ كانط. وهو يعتقد بأن كانط محق في تقسيمه الثقافة إلى: علم، أخلاق وفن، وبأن هيغل على حق في قبول هذا التقسيم بوصفه تأويلا معياريا للحداثة.[3]

ومع هذا فإن الفصل بين العلم والأخلاق والفن، وهو أساس العقلانية الغربية بحسب فيبر يشير في ذات الوقت أن هذه الميادين أصبحت تعالج في استقلال من قبل أخصائيين ولم

---

(1) Jürgen Habermas, le discours philosophique de la modernité, p.24.
(2) Richard Rorty, Habermas, Lyotard et la postmodernité, p.190.
(3) Ibid, p.187.

تعد تربطها علاقات متينة بتيار التقاليد الذي ساهم بدوره في تطويرها، الأمر الـذي أفضـى إلى طرح إشكالية القوانين الخاصة بدوائر القيم المنفصلة عن بعضها الـبعض كمـا أفضـى أيضا إلى محاولات غير مثمرة لتجاوز هذا التخصص الثقافي،[1] وهي محاولات شبيهة علـى مستوى هيكلة العلوم وترتيبها بما قام به أوغيست كونت ضمن فلسـفته الوضـعية التـي أراد بها تخطي الهوة التي تفصل بين التخصصات العلمية وتجنب التقوقع الثقافي الذي يُهدد التطور العلمي وذلك من خلال عمل الفيلسوف الوضعي على التنسيق بين مختلف نتائج العلوم الجزئية داخل نظرة توحيدية وشمولية ترتقي فوق طور التجزييء والتشظّي الذي يتميز به العلم.

إن النظرة التوحيدية التي يرغب هابرماس في تحقيقها تبـدو حاجـة ملحـة لا سـترجاع السلطة التي تركها الدين للعقل أو التي أجبر عن التخلي عنها له بمعنى أصح وهـذا التوحيـد بحسب هابرماس ينبغي أن يكون بالرجوع إلى هيغل في صيغته الأولى،[2] وتفاديا لخيبة فلسفة الذات التي أنتجت نيتشه ونزعتي الفكر ما بعد النيتشوي ممثلة في فوكـو وهيـدغر، يـدعونا هابرماس« الرجوع إلى هيغل وإعادة كل شيء من جديد».[3]

إن فلسفة الذات في النهاية ما هي إلا وهم رومانسي جـرت وراءه الفلسـفة الحديثـة لأن الذات نفسها نتاج البراكسيس بلغة ماركس، لكن أهم ما أنتجته الذات لنفسها هو السعي الدؤوب والمرير نحو الرغبة في الاعتراف بذاتيته أي رغبته في اعتراف الآخرين به وبالخصـوص إرادته في أن يعترف الآخرون به« ككائن إنساني، أي كائن مزود بكفـاءة معينـة وبكرامـة معينة. هذه الكرامة ترتبط بالدرجة الأولى بإرادته في احتمال تعريض حياته في صراع مـن أجل الاعتبار فحسب.»[4]

وفي تصور فرانسـيس فوكوياما الـذي يـذهب إلـى أن مسـألة الاعتبـار تبلـورت بشكل أساسي مع فكر هيغل الحداثي حيث « إن رغبـة الاعتـراف هـي التـي قـادت أول خصمين مصارعين إلى السعي المتبادل كي يعترف الآخر بطبيعة الكينونة الإنسانية لخصـمه مع تعريض حياتهما في صراع مميـت. وعنـدما يـؤدي الخـوف الطبيعـي مـن المـوت بأحد المصارعين للخضوع، فإن علاقة السيد والعبد تولد إذ ذاك. إن أسـباب هـذه المعركـة الدامية في بدايات التاريخ، ليست الغذاء ولا المأوى ولا الأمـن- ولكـن الهيبـة والاعتبـار وحسب. ولأن هذه المعركة ليست بالبيولوجيا [على الطريقة الداروينية]، فإن هيغل يرى فيـه

---

(1) هابرماس، الحداثة مشروع ناقص، ص.46.

(2) المقصود هو الرجوع إلى هيغل المتقدم الشاب لأن هيغل الكهل في تصور هابرماس قد انحـرف عـن مساره الفكري الأول بنظريته في العقل المطلق.

(3) Richard Rorty, Habermas , Lyotard et la postmodernité, p.187.

(4) فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ترجمة، فريق من المتـرجمين بإشـراف، مطـاع الصفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، 1993م.، ص.27.

بالضبط النور الأول للحرية الإنسانية.»[1] من حيث أن هيغل فهم جوهر الصراع وحدده في الاستقلالية والاعتراف للذات بكونهما مماثلين لحاجاتها الأخرى.

إن ما يمكن الاحتفاظ به من وجهة نظر فوكوياما أن رغبة الاعتراف بالكائن البشري وإن بدت مفهوما غير مألوف إلا أنها تضرب بجذورها في تاريخ الثقافة الغربية والتي تمتد إلى أصول إغريقية نجدها عند أفلاطون في تصوره للأجزاء المكونة للذات الإنسانية والتي هي:

- الإيروس *Eros* أو النزعة العاطفية والوجدانية.
- اللوغوس *Logos* أو نزعة العقل والفكر.
- التيموس *Thymos* أو نزعة الاعتراف أو روح الحياة.

فإذا كانت النزعة الأولى تدفع صاحبها إلى تحقيق الحاجات والبحث عن أشياء خارج الذات فإن الثانية تعمل على التفكير في أفضل السبل لإشباع الحاجات وما تبحث عنه الذات في حين أن الثالثة تنزع نحو التأكيد على كرامة الذات. ففي الوقت الذي يشدّد فيه فوكوياما على تجذّر هذا المفهوم في الفلسفة الغربية ويرى أنه تبلور مع هيغل يؤكّد هابرماس أيضا من جهته على أن الحداثة فلسفيا تجد أحسن تعبير لها مع هيغل. مما سبق عرضه لمفهوم هابرماس للحداثة في مرجعياته الفلسفية الألمانية التي استند إليها من التي ذكرناها ومن التي لم نذكرها، يمكننا أن نلخصها في هذه العناصر حسب الفلاسفة المذكورين آنفا- كانط، هيغل، فيبر، هيدغر.

كانط Kant

- يبدو كانط في محاولته الرائدة أنواريا أكثر منه حداثيا على المستوى الاصطلاحي.
- أهم ما ميز جواب كانط عن السؤال: ما هو التنوير ؟ هو خروج الإنسان أو صدوره من قصوره الذي هو مسؤول عنه.
- رغم ثورته الكوبرنيقية التي فتحت باب النقد واسعا إلا أن فهمها للذات بقي من دون انعتاق بحيث ظلت هذه الذات معلقة بين لا أدرية الظاهر والباطن أو التأكيد المتناقض بين وجود " النومن " (الشيء في ذاته) من جهة والارتياب في معرفته من جهة ثانية.
- من نتائج الكانطية تأسيسها لموجة من النقد ستطال الميتافيزيقا وستكون حافزا على متابعة هذا التوجه الذي قلص من حظوظ العقل.
- تحديد أطر وإمكانية العقل وحدوده وبالتالي فالعقلانية الكانطية تنفلت من قيود التلازم مع الحداثة لكنها بفصلها الثقافة إلى دوائر العلم، الخلاق والفن قد أسست للبعد النظري الذي يتمسك به هابرماس.

---

(1) فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ص.27.

هيغل Hegel

- مع هيغل تمثل الحداثة أكثر من كونها سؤالا فلسفيا من أسئلة الفلسفة إن في مجال التـــاريخ أو الفن أو الدين.
- بالنظر إلى الشروخ والأزمات التي تصاحب الحداثة، فإن الفلسفة تعتبر الفضاء الأمثل الذي تتجلى فيه قدرة العقل على التوحيد وهو ما استخلصه هيغل من كانط.
- قمة هذا التوحيد أو هذه الوحدة التي لم يحققها الوعي الديني، تتجلى في المطلـــق الهيغلـــي الذي يصبح معه كل معقول واقعي وكل واقعي معقول.
- تتخلص محاولة هيغل في تحديد ماهية الحداثة فلسفيا في جانبهـــا الـــذاتي ببعديـــه الحريـــة والفكر، أي في تأكيد هذه المحاولة على النزعة الفردية والاستقلالية في الفعل والحـــق فـــي النقد وإعمال العقل.[1]

فيبر Weber

- بالنسبة لـــ فيبر فوصفه للحداثة المنحصر في العقلانية لا يشير فقط إلـــى علمنـــة الثقافـــة الغربية بقدر ما يعد ذلك إشارة صريحة إلى تطور وتقدم المجتمعات الغربية.
- هذا التقدم يتصوره فيبر في المؤسساتي الذي استبدل الطرق الكلاسيكية وعقلن على وجـــه الخصوص النشاط الاقتصادي والإداري.
- إن تغلغل عقلانية الحداثة في القطاعات والاجتماعية والدوائر الثقافية الحديثـــة ابتعـــد عـــن الغائيات التقليدية وأفقد العالم سحره. وحسب ماكس فيبر« فإن وجود رابطـــة داخليـــة بـــين الحداثة وما يسميه "العقلانية الغربية" يعتبر أمرا بديهيا. وحسب وصفه دائما فإن عملية أفول الآلهة عن العالم التي تولد عنها، بفعل تفكك التصورات الدينية للعالم، في أوربا ثقافـــة تعـــد دنيوية هي عملية عقلانية.»[2]
- حسب تصور فيبر للحداثة، فإن« نظرية التحديث تعمل على تجريد تكون عواقبه وخيمة»[3] ذلك أنها تفصل الحداثة عن إطارها الزماني والمكاني الذي نشأت فيه وتنطبق عليه.

هيدغر Heidegger

- وعند هيدغر فالحداثة تغدو أكثر التصاقا بالتقنية إن لم تكن هي التقنية ذاتها مـــن حيـــث أن العلم الذي تستند إليه الحداثة في جوهره تقني وهو نفس الرأي الذي نجده عند غادامير الذي يذهب إلى أن ما يميز الحداثة هو ذلك الاعتقاد فـــي العلـــم الـــذي يفتـــرض بـــأن جميـــع

---

(1) محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، ص. ص. 32-33.
(2) Jürgen Habermas, le discours philosophique de la modernité, p.1.
(3) Ibid., p.3.

المشاكل ذات مستوى تقني وبالإمكان إيجاد حلول تقنية لها تتوقف على تقدم العلم.[1]

- من هنا يتوجب التأمل في التقنية بوصفها أساس الحداثة، ليس في كونها مخترعات وآلات وإنما باعتبارها موقف وميتافيزيقا، وهو الشيء الذي ينفرد به هيدغر في تأكيده على ميتافيزيقا الحداثة من خلال اعتبار الذات أساس العالم ومقياسه الوحيد أو ما أسماه بميتافيزيقا الذاتية وأيضا في محاولة بسط التقنية على كل مظاهر الحياة لإذلال الطبيعة وإخضاعها لغطرسة الإنسان[2] وفق نظرة سادت منذ عصر النهضة روجت لصراع الإنسان مع الطبيعة.
- بالنسبة لـ هيدغر فالتاريخ الغربي، الذي يمتد من أفلاطون إلى نيتشه، لم يحقق غايته من الوجود وبالتالي فإن هذا التاريخ هو مدعاة للهدم والتدمير لكي يترك مكانه لتصور آخر كفيل بالنظر إلى الكائن البشري ليس كما لو كان رقما تديره إدارة بيروقراطية الشيء الذي أفضى إلى ظهور توتاليتارية اجتماعية واقتصادية وسياسية،[3] بل إن هذا التصور سيمكن الكائن من تحقيق كينونته.
- وإذا كان العلم التقني واحدا من مظاهر الحداثة عند هيدغر فإنه أيضا يعد دخول الفن في أفق علم الجمال نوعا من التعبير عن الذات الإنسانية وانعكاسا للذوق.
- إضافة إلى ما سبق فالفعل البشري يترجم ثقافة أو حضارة تتسم في صورتها الحداثية بغياب المقدس وحضور التاريخ وإن شئنا فهو انبثاق لعصر جديد.

يتمسك هابرماس إلى حد كبير بمشروع الحداثة الذي يراه غير مكتمل ويدعو إلى عدم التخلّي عنه ووجوب تقييمه تقييما موضوعيا للاستفادة من محاسنه ومراجعة وتصحيح أخطائه ويُصرّح قائلا:« أعتقد أنه بدلا من التخلي عن العصرية [الحداثة] وعن مشروعها، يجب علينا استخلاص الدروس من الضياع الذي مرّ به هذا المشروع ومن الأخطاء التي وقع فيها من جرّاء مشاريع تجاوز مفرطة.»[4] وفي نظرنا فإن نقرأ في موقف هابرماس هذا تحمسا قلما عرف عند فلاسفة ومفكرين معاصرين للحداثة حتى من الذين تتقارب وجهات نظرهم مع هابرماس في ضرورة الدفاع عن المشروع الحداثي وإتاحة الفرص أمام تحقيقه. وقد وصف

---

(1) Georgia Warnke, Gadamer, Herméneutique, tradition et raison, traduit de l'anglais par Jacques Colson,(Bruxelles, De Boeck –Wesmael s.a., 1991), p.204.

(2) محمد الشيخ و ياسر الطائري(تعريب وتقريب)، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة: حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر، دار الطليعة للطليعة والطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1996م.، ص.15.

(3) المرجع نفسه، ص.15.

(4) هابرماس، الحداثة مشروع ناقص، ص.48.

هابرماس ما بعد الحداثة بأنها« نزعة رجعية تشمل ثلاث تيارات: تيار مضـــاد للحداثـــةanti-modernisme للمحافظين الشباب، تيار ما قبل حداثيpré-modernisme للمحافظين " الشـــيوخ" وتيار ما بعد الحداثة post-modernisme للمحافظين الجـــدد.»[2] وبعبـــارات أخـــرى، فـــإن هابرماس حينما يحاول إرشادنا ويدعونا إلى البحث والفحص الموضوعي للحداثة فإنه ينبهنـــا إلى النظر الجدي في كيفية الإفادة من المتاهات التي رافقت مشروع الحداثة بدلا مـــن إعـــلان إفلاسه، وبهذا الخصوص يميّز بين ثلاثة مذاهب محافظة:

1- مذاهب ضد- الحداثيةAnti-moderne، أو التي يجمع فيها بين المفكرين الفرنسيين باتـــاي Bataille، فوكوFoucault و دريدا Derrida وبقدر تأثر هؤلاء بفلســـفة نيتشـــه وأن شـــبح نيتشه أو روحه كان يخيّم على أذهانهم فإنهم بدورهم مارسوا تأثيرا على الفكـــر الفلســـفي الألماني المعاصر وكان لهم تغلغل في أوساط المثقفين الألمان.

2- مذاهب ما قبل-الحداثية Pré-moderne، أو هم أولئك المعارضين للحداثة الثقافيـــة وهـــي جماعة تداعي العقل الأساسي ويشهدون بحذر تفككه وتجزئته إلى علم، أخلاق وفن، كمـــا يشهدون كذلك بانتصار تحقق للمعرفة العقلانية للعالم وبالتالي فهذا الفريق يدعو إلى عودة إلى ما قبل الحداثة أي منطلق ليو شتراوسLeo Strauss.

3- مذاهب ما بعد-الحداثية Post-moderne، أو المذهب الداعي إلى تحريـــر السياســـي مـــن الخلقي أو إبعاد قدر المستطاع السياسة عن متطلبات التفسير الأخلاقي والعملـــي، وهـــذا مذهب شرّعه أولا فتغنشتاين، ولا يبقى من الحداثة الثقافية إلا ما تحويه بعد الاستغناء عن مشروع الحداثة، متى انحصر العلم والأخلاق والفن في حقول مستقلّة ومنفصلة عن عـــالم الحياة. لكن هذا الفصل بين دوائر الثقافة هو محل اختلاف فـــ«...بينما يفكر"هابرمـــاس" بأن الحاجة الثقافية التي سعت إليها« فلسفة الذات» واقعية ومستمرة في الوجـــود، وبـــأن إصرارها الخاص على«جماعة الاتصال» من الممكن أن يكون كافيا لإرضائها، فإن نقاده يميلون إلى الإشارة بأن الأمر يتعلق بمشكل مصطنع أدى إليه اتخاذ "كانط" بجدية زائـــدة. وحسبهم، فإن انتهاج الطريق السيّئ قد تم لما قُبل التمييز العلم، الأخلاق والفن كمعطـــى، كتأويل ذاتي معياري للحداثيّين»[3]

إن ما يتخوف منه هابرماس ضمن هذه الحركات المعارضة للحداثة، أن يحقق أنصـــارها تقدما ضمن الفئات التي قد تتحالف مع الاتجاهات التي برزت مع أنصـــار البيئـــة والحركـــة

---

(1) هابرماس، الحداثة مشروع ناقص، ص.48.

(2) Alexis Nouss, La modernité, p.p.171.172.

(3) Richard Rorty, Habermas, Lyotard et la postmodernité, p.181.

النسائية والحركات السياسية المتعاقبة والتحامها ببعض أفكار التي طرحتها ما قبل العصـــرية. « وهكذا، عوض تثمين"المثل البرجوازية"بسبب "العناصر العقلانية"التي تحتويها، كمـــا يفعـــل "هابرماس"، يكون من الأحسن الاكتفاء بتثمين الروايات اللا-نظرية المُشكّلة للخطاب السياسي للديموقراطيات الغربية. باختصار، من الأفضل بصراحة أن يكون المـــرء صـــاحب نزعـــة مركزية عرقيةEthnocentrique.»[1]

كما يقف هابرماس بشدة في وجه منتقدي المشروع الحداثي الذين يـــتهمهم بنشـــر نزعـــة فوضوية ويسميهم بالمحافظين الجدد وإن كانت مواقفهم نسبيا أكثـــر إيجابيـــة أمـــام فتوحـــات الحداثة وانزلاقاتها أيضا، ويلجأ إلى التشكيك حتى في انتساب بعض الفلاسفة الـــذين هـــاجموا الحداثة على أنهم من ما بعد الحداثيّين ومنهم على سبيل المثال أدورنو، حيث يقول:« لقد وهب أدورنو نفسه دون تحفّظ لروح العصرية[الحداثة] لدرجة أنه كان يَشتَّم ردّات الفعـــل العاطفيـــة التي تنم عن مجابهة للعصرية[الحداثة] في محاولات التمييز بين العصرية الأصـــيلة[الحداثـــة] والعصرانية البسيطة[التحديث]»[2].

غير أن موقف هابرماس لا يجد ترحابا من طرف بعض المفكـــرين المعاصـــرين الـــذين يصطلح على توجهاتهم الفكرية بتســـميات مختلفـــة ســـواء النقـــديون الجـــددNéo-critiques، المحافظون الجدد Néo-Conservateurs، ما بعد الحداثيين Post-Modernes، ما بعد البنيـــويّن Post-Structuralistes، ما بعد النيتشويين Post-Nietzschéens ويأتي على رأس هؤلاء جـــان فرانسوا ليوطار الذي انتقد بشدة خطاب هابرماس المعياري للحداثة وحاول دحض آرائه بتبنّيه لموقف مناقض تماما لطرح هابرماس الذي يسعى إلى تمديد عمر الحداثة وإعطائهـــا فرصـــا أخرى لإثبات نجاعتها مستندا في هذا كله إلى مدلول العلم الحديث الموجـــود فـــي الحركيـــة النظرية المتناسبة مع طبيعة العقلانية والمثل البرجوازية.

وعلى هذا ومن جهة أخرى، فإن " ليوطار" يرى أن«هابرماس لا يقدم سوى ميتا روايـــة أخرى، "رواية التحرر" أكثر عمومية و تجريدا من ميتا روايات "فرويد"و"ماركس".»[3]أما من جهة هابرماس فإن« المشكل الذي يطرحه "الإجحاف أو الإنكار إزاء الميتا روايـــات" يصـــر على أن"إزالة الوهم" لا معنى لها إلا إذا "احتفظنا على الأقل بمعيار لتفسير فساد جميع المعايير المعقولة"».[4]

---

(1) Richard Rorty, Habermas, Lyotard et la postmodernité, p.186.

(2) هابرماس، الحداثة مشروع ناقص، ص.42.

(3) Richard Rorty, Habermas, Lyotard et la postmodernité, p.181.

(4) Ibid. p.182.

ثالثا: ما بعد الحداثة:

عندما بدأ مصطلح ما بعد الحداثة Postmodernité أو Postmodernisme [1] في الانتشار والذيوع بدءا من استخداماته الأولى في الثلاثينيات من القرن العشرين لم تكن معانيه ودلالاته محددة وواضحة فضلا عن تعدد القراءات المقدمة من قبل المفكرين والمثقفين الذين بادروا إلى استعماله في مجالات عديدة من التاريخ والحضارة إلى الفلسفة وعلم الاجتماع مرورا بالفنون والهندسة والنقد الأدبي. غير أنه ومنذ« نشر جان فرانسوا ليوطار لكتابه المعنون الوضع ما بعد الحداثي*La condition postmoderne* والذي أصبح منذ ذلك الوقت مرجعا ونموذجا في الكتابات ما بعد حداثية وتأسس حوله نقاش في الميدان السوسيو - سياسي أين غدا هابرماس وابتداء من سنة 1980م.، هو المحاور والخصم لـــ ليوطار من خلال المحاضرة[2]التي ألقاها عند تسلمه لجائزة أدورنو وبدا فيها هابرماس مدافعا عنيدا عن

---

(1) كما هو الشأن في مصطلحي الحداثةModernité وModernisme وإشكال ترجمتهما إلى العربية سواء أكان ذلك إلى الحداثة والحداثية أم إلى العصرية والعصرانية. فغالبا ما يحدث نفس الشيء في استخدام كلمتي Postmodernité وPostmodernisme بنفس المعنى وحتى في ترجمتهما إلى العربية نجد لفظا واحدا هو ما بعد الحداثة يتداول ليدل على الكلمتين الأجنبيتين علما بأن بعض من ترجموا الكلمتين أطلقوا لفظ ما بعد الحداثة على Postmodernité ولفظة ما بعد الحداثية على Postmodernisme كنوع من التمييز بينهما وقد ارتأينا أن نساير رأي تيري إيغلتون الذي يرى أن مصطلح ما بعد الحداثة(Postmodernité) يشير إلى مرحلة تاريخية مخصوصة، أما مصطلح ما بعد الحداثية (Postmodernisme) فيشير بصورة عامة إلى شكل من أشكال الثقافة المعاصرة مع أنه يصرح بعدم مراعاته لهذا التمييز في استخدامه للمصطلحين. أو بحسب ما يرى مادن سروب فإن ما بعد الحداثية هي ثقافة ما بعد الحداثة بمثل ما أن الحداثية ثقافة الحداثة.

- أنظر بهذا الخصوص: تيري إيغلتون، أوهام ما بعد الحداثة، ترجمة، ثائر ديب، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سورية، الطبعة الأولى، 2000م.، ص.7 وما بعدها. وأنظر كذلك:
Madan Sarup, An Introduction Guide to Post-Structuralism and Postmodernism, (Athens: The University of Georgia Press, Second edition, 1993), p.131.

(2) إشارة إلى المحاضرة المعنونة: "الحداثة: مشروع غير مكتمل" والتي ألقاها هابرماس في 1980/9/11م. بكنيسة القديس بولس الأثرية بمناسبة منحه جائزة أدورنو التي خصّته بها مدينة فرنكفورت وقد شكلت هذه المحاضرة محورا لكتابه الخطاب الفلسفي للحداثة الذي يضم إثنى عشر محاضرة منها المحاضرة سالفة الذكر والكتاب في مجموعه عبارة عن دروس حول الحداثة ألقاها ما بين سنتي 1983و1984م. وقد رأى هابرماس أن موضوع الحداثة« سيطر على فكر بفعل طبيعته السجالية وأوجهه المتعددة. تبعا لما لاقاه تيار ما بعد البنيوية الفرنسي في ألمانيا واحتلال معالمه الفلسفية لمكانة متزايدة في أذهان الجمهور؛ وأيضا يعود ذلك إلى عبارة "ما بعد الحداثة" التي أطلقها جان فرانسوا ليوطار.»

- Jürgen Habermas, Le discours philosophique de la modernité, p.IX.

صلاحية الحداثة لا سيما وفق ما تحدد مع المنظّرين النقديين لمدرسة فرانكفورت.»[1]

بناء على هذا الموقف الذي أثار هابرماس ودفعه إلى الدفاع عن الحداثة والوقوف ضد معارضيها، يحق لنا أن نتساءل عن مفهوم ومضمون ما بعد الحداثة. فماذا تعني بالتحديد لفظة ما بعد الحداثة ؟ هل هي مجرد فكرة في أذهان مستخدميها وفي أعمالهم ؟ أم أنها مفهوم منسجم ومتكامل في الرؤية والطرح ؟ بحيث يمكن اعتبارها مشروعًا. أليست ما بعد الحداثة بالأحرى ظاهرة أو تجربة ثقافية تميّز مرحلة بعينها أو أكثر ؟ أليست ما بعد الحداثة رد فعل على الحداثة ؟ ألا يمكن أن نفهم منها وضعًا اجتماعيًا وإنسانيًا بشكل أعم ؟ هل هي هيمنة ثقافية وتحوّل سريع من الاحتكار الرأسمالي إلى الشركات المتعددة الجنسيات بحسب فريدريك جيمسن Fredric Jameson وبالتالي تكون موقفا تاريخيا لا مجرد اتجاه ثقافي حضاري ؟ وهل رؤية كهذه تلزمنا النظر إلى ما بعد الحداثة بنفس الكيفية التي فهم بها كارل ماركس الرأسمالية بما تتضمنه من مساوئ ومحاسن ؟[2] أما يجدر بنا ونحن نتساءل عن مفهوم ما بعد الحداثة، أن نتأمل في موقف جان بودرييار Jean Baudrillard ، الذي يذهب إلى القول بأن ما بعد الحداثة هي« حالة من فقدان المركزية، ومن التشعب، نُساق فيها من مكان إلى مكان عبر سلسلة متصلة من السطوح العاكسة كالمرايا المتقابلة تجتذبنا صرخة الدالsignifié المجنون».[3]أم أن ما بعد الحداثة هي في نهاية المطاف جميع هذه الأشياء وأخرى مما لم نأت على ذكره، وتطرقت إليه أقلام المفكرين والباحثين بالدرس والنقاش بوصفه مفهوما فضفاضا يصعب الإحاطة به، ولفظة مرنة يتعذر الإمساك بها وإدراك مضمونها بدءا من ناحية الاستعمال والتداول أو من ناحية المرجعية الفكرية والتاريخية. ومثلما كتب أحد المهتمين بما بعد الحداثة واصفا حالات التعقيد والغموض التي تلف المصطلح واستعمالاته قائلا: « مع انتهاء عقد الثمانينات تتزايد صعوبة التحديد الدقيق للمعنى وراء مصطلح ما بعد الحداثة، لأنه يتشعب عبر مناقشات مختلفة ويتجاوز الحدود ما بين فروع المعرفة المختلفة وتسعى أطراف مختلفة للاستشهاد بهذا المصطلح، واستخدامه للتعبير عن خضم الأشياء والتوجهات والطوارئ المتنافرة.»[4]

---

(1) Alexis Nouss, La modernité, P.171.

(2) بيتر بروكر(إعداد وتقديم)، الحداثة وما بعد الحداثة، ترجمة، د. عبد الوهاب علوب، منشورات المجمع الثقافي، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الأولى، 1995م.، ص. ص.47. 49.

(3) مارجريت روز، ما بعد الحداثة، ترجمة، أحمد الشامي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1994م.، ص.14.

(4) مارجريت روز، ما بعد الحداثة، ص.13.

لقد عرفت فترة سبعينات القرن العشرين والثمانينات منه، نقاشا واسعا وجدلا كبيرا ساخنا تارة وقلقا تارة أخرى في ميادين شتى، تراوحت من الجغرافيا إلى اللاهوت ومن الفلسفة إلى العلوم السياسية مرورا بالهندسة والفن والثقافة عامة، تصارعت فيها المواقف بين فريقين: أحدهما يدافع لصالح الحداثة وطروحاتها في التقدم والرقي البشري، ومن أبرز من مثّل هذا الفريق يورغن هابرماس. في حين يناهض الفريق الثاني هذه الطروحات، أو بمعنى أصح يُشكّك في مصداقيتها وصلاحيتها، ويدعو إلى ما يتجاوزها إلى ما بعدها، وقد تجسّد موقف هذا الفريق بوضوح مع جان فرانسوا ليوطار. لقد« اشتدّت حدة النقاش بأبعاده الفنية، الفلسفية والإعلامية وبلغت ذروتها مابين سبعينيات وثمانينيات القرن الماضي على الرغم من أن استعمال صفة ما بعد الحداثي يرجع إلى الخمسينيات من نفس القرن [ق. 20م.]وهو الوصف الذي أجّج التساؤل النقدي لما ينبغي أن يفهم من الحداثة.»[1] من هذا التفكير النقدي، الذي انصب حول الحداثة متسائلا، محللا، ومراجعا للأسس، المبادئ والغايات رافضا تارة بعضها ومتقبلا لبعضها الآخر تارة أخرى، برزت ما بعد الحداثة وبدأت تتغلغل شيئا فشيئا في الميادين الأدبية، الفنية، المعمارية، الفلسفية، السوسيولوجية، السياسية التي استعملت فيها. وقد أثار استخدام مصطلح ما بعد الحديث أو ما بعد الحداثي جملة من المفاهيم يمكن إجمالها في:

- إشارة إلى مفاهيم عديدة عن الحقبة الحديثة الممتدة من عصر النهضة إلى العصر الحاضر على الرغم من أن ما تتضمنه كلمة حديث modern في الإنكليزية له دلالة الآن واليوم.
- إشارة إلى مفاهيم عديدة لمعنى الحداثة في الفنون والعمارة ولمعنى التحديث الذي أصبح سمة "المجتمعات الحديثة " لا سيما في الجوانب الاقتصادية والتكنولوجية التي حدثت في القرن الماضي بفعل التطور الصناعي والرأسمالي.
- إشارة إلى تعريف معنى modernism على أنها محصلة "الحداثة" و"العصري" و"التحديث" [1]أي التأليف بين مفاهيم ومدلولات الحاضر، وفعل الإصلاح والتجديد والتحولات الحاصلة على أكثر من صعيد.

اعتقادا منا، بأن ما بعد الحداثة لا تنفصل عن الحداثة وهي على ارتباط وثيق بها سواء أكان ذلك عن طريق معرفة الشيء بنقيضه أو بواسطة إدراك الشيء بشبيهه ولهذا كانت البداية معنا بالحداثة ليكون انتقالنا إلى ما بعد الحداثة متدرجا ومنسجما في التناول والمعالجة

---

(1) Gérard Raulet, «Le concept de modernité», in, Ce que modernité veut dire (I), Textes réunis et présentés par Yves Vadé, (Presses Universitaires de Bordeaux, 1994), p.119.

(2) مارجريت روز، ما بعد الحداثة، ص.11.

بحيث يتحتم علينا الانطلاق من الحداثة ويتوجب علينا العودة إلى الحداثة لفهم ما بعد أو الحداثة. وبعبارة أخرى، فإنه لا يتأتى لنا إدراك معنى ومضمون ما بعد الحداثة من دون الرجوع للحداثة وتفكيك أساطيرها. وإلى هذا الحد يكون التسلسل المنهجي المطلوب سليم غير أن الطرح الصحيح يستوجب أيضا النظر للحداثة بعين النقد والتقويم وهو ما يحيلنا للتوقف عند بادئة "ما بعد". لأن الحداثة هي العامل المشترك وليس الـ ما بعد وإن كانت ضرورية لفهم ما بعد الحداثة وتقدم مدلولا آخر، فأن تكون الحداثة قبلية أو بعدية، متقدمة أو متأخرة، منحصرة في ما قبل أو ما بعد في الوجود والزمان والتطور، فذلك لن يضفي مشروعية على تجاوز الحداثة من دون الرجوع الأكيد للحداثة.

ومن المفيد، أن نستشهد في هذا المقام برأي تيري إيغلتون الذي حاول فيما أعطاه من منظور ماركسي نقدي لما بعد الحداثة تحديد نوع العلاقة الموجودة بين ما بعد الحداثة والحداثة والتنوير وبين ما بعد الحداثة وما بعد الحداثية. يقول إيغلتون:

« تنظر ما بعد الحداثة إلى العالم، بخلاف معايير التنوير، بوصفه طارئا عرضيا، بلا أساس، متباينا، بعيدا عن الثبات، وبعيدا عن الحتمية والقطعية، وبوصفه مجموعة من الثقافات أو التأويلات الخلافية التي تولد قدرا من الارتياب حيال موضوعية الحقيقة، والتاريخ، والمعايير، والطبائع المتعينة والهويات المتماسكة. وهذه الطريقة في النظر لها شروطها المادية الواقعية، كما يزعم البعض. فهي تتبع من تحول تاريخي شهده الغرب صوب شكل جديد من الرأسمالية؛ صوب عالم من التكنولوجيا والنزعة الاستهلاكية وصناعة الثقافة، عالم سريع التبدد والزوال، بعيد عن التمركز، انتصرت فيه صناعات الخدمات والمال والمعلومات على المصنع التقليدي، وأخلت فيه السياسات المرتبطة بقضية الهوية. أما ما بعد الحداثية فهي أسلوب في الثقافة يعكس شيئا من هذا التغيّر التاريخي، وذلك في فن بلا عمق، ولا مركز، ولا أساس، فن استبطاني متأمل لذاته، ولعوب، واشتقاقي، وانتقائي، وتعددي، يميع الحدود بين الثقافة "الرفيعة" والثقافة "الشعبية"، كما يميع الحدود بين الفن والتجربة اليومية. وما يبقى مسألة خلاف وسجال هو مدى سيطرة هذه الثقافة أو انتشارها، أي ما إذا كانت قد قطعت كامل الشوط أم أنها تمثل نطاقا محددا وحسب ضمن الحياة المعاصرة.» (1)

يتجلى لنا من نص إيغلتون أن وصف ما بعد الحداثة أو التماس تعريف لها إنما يكون بالضرورة انطلاقا من الحداثة وكل الأوصاف ما بعد حداثية هي في الحقيقة نوع من سلب ما هو حداثي، أو أن المعايير التي كانت مطبقة في الحداثة قد تحوّلت بفعل التغير التاريخي والذي يبقى الاعتراف به وتقديره بموضوعية وحيادية هو ساحة السجال بين الحداثيين وما بعد الحداثيين.

---

(1) Terry Eagleton, The illusions of postmodernism, (Massachusetts, Blackwell Publishers Inc, second published, 1997), p.p. vii. Viii.

1- مدلولات الـــ "ما بعد":

قد يكون مسعانا في تحديد معنى ما بعد الحداثة تعميميا من خلال سرد ذلك في جملة مـــن النقاط المدللة على كيفية استخدام المصطلح وتعيين مجالاته لكن هـــذا يســـاعدنا علـــى إدراك واضح ودقيق لما بعد الحداثة إن كانت مناهضة للحداثة أو إصـــلاحا لهـــا وأيضـــا للحداثـــة والتفسيرات المرافقة لها كونها تعني الوظيفية في العمارة أو التجريد فـــي الفـــن أو الظـــاهرة الثقافية المتعددة وبالطبع فإن دلالات كهذه تستند إلى مفهوم بعينه يتعلق بالتحـــديث والحداثـــة. ولكن هذا ليس كافيا تماما بأن يتخذ هذا الجزء كدليل على فهم حقيقـــي يســـتوعب مضـــمون ما بعد الحداثة سواء أكان ذلك بالرجوع إلى الحداثـــة أو التحـــديث كاســـم أو إلـــى الحـــداثي أو الحديث كصفة حيث أن الجزء الآخر المُكمّل لهذا الفهم هو الـــ "ما بعد "« بوصفها إشـــارة إلى الانفصال عن مكونات الحديث أو استمراره أو بوصفها مزيجا مـــن الاثنـــين أو جدليـــة للانفصال والاتصال.»[1]

إن بادئة "**ما بعد**" **post** التي تتضمنها لفظة ما بعد الحداثة ليست مجرد كلمة تضاف إلى أخرى موجودة بقدر ما هي لفظة محورية تتحدد من خلالها الكلمة اللاحقـــة وســـواء كتبـــت بارتبـــاط مـــع الحداثـــة أو بانفصـــال عنهـــا postmodernity or post-modernity أو حتـــى postmodernism وسواء كتبت في اللغات الأجنبية بحـــرف كبيـــر للبادئـــة Post وللحداثـــة Modernité أو بحرف صغير لهما[2] فهي التي تمنح للحداثة في العبارة المنطوقة أو المكتوبـــة دلالتها. ومثلما يقول هابرماس بشأن الحركات الفلسفية فإن«مـــا بعـــد" "-post" ليســـت فقـــط إنذارات انتهازية تشتم ريح العصر، بل يجب أخذها بجدية والنظر إليها علـــى أنهـــا مقيـــاس زلزال عقل الزمن.»[3] وهذا المقياس هو بالضبط ما يعنيه هابرماس من أن ما بعـــد الحداثـــة لا تعني بالضرورة إحداث قطيعة مع الماضي كما ادعت الحداثة بل إن ما بعد فـــي مـــا بعـــد الحداثة قد تعني رجوعا إلى الماضي أو بالأحرى فهي تشير دائما من منظور هابرماس دائمـــا إلى أن« معنى البادئة الانكليزية Post في لفظ Postmodernism[ما بعد الحداثـــة] إنمـــا يمثـــل رغبة لدى دعاة ما بعد الحداثة في الابتعاد عن ماض بعينه، وفي الوقت نفسه عجـــزهم عـــن

---

(1) مارجريت روز، ما بعد الحداثة، ص.12.

(2) قد تكتب لفظة ما بعد الحداثة بشكل منفصل أو متصل بحرف كبير للبادئة أو صغير وكـــذلك بالنســـبة للحداثة وهي أمور قد تبدو شكلية لكنها في الحقيقة تعبّر عن عمق الرؤية التي تكون لمستخدم المفهـــوم والدلالة التي يعطيها بحسب أيديولوجيته وخلفيته الفكرية وتقييمه له إيجابا أو سلبا.

(3) Jürgen Habermas, La pensée postmétaphysique: Essais philosophiques, traduit de l'allemand par Rainer Rochlitz, (Paris, Armand Colin, 1993), p.10.

تسمية حاضرهم« لأننا حتى الآن لم نجد حلا للمشاكل التي تترقبنا في المستقبل».»[1] أو على حد تعبير تيري إيغلتون فإن« ما بعد الحداثة في النهاية جزء من المشكلة أكثر من كونها ليست حلا لها.»[2]

يُفهم من مأخذ هابرماس على دعاة ما بعد الحداثة أن نقدهم للحداثة جزئي وأن دعوتهم لتجاوز الحداثة نسبية وانتقائية وليس نقدا كليا للحداثة وللماضي بل إننا قد نجد من يعزز هذا الموقف ويرى بأن ما بعد الحداثة ذاتها قد تتراجع إلى هذا الماضي وبالتالي تكون ما بعد الحداثة إسقاط لون أدبي، فني أو فكري على حقبة ماضية أو مذهب بعينه أو تيار ما. وهذا وفقا لما يراه إمبرتو إيكو E. Ecco من أن«هناك محاولة لجعله[مصطلح ما بعد الحداثة] ذا أثر رجعي. ففي البداية، تم تطبيقه على بعض الأدباء والفنانين ممن قاموا بنشاط في السنوات العشرين الماضية؛ ثم عاد إلى بداية القرن؛ ثم ظل يتراجع إلى الوراء. ولا زالت عملية العودة في الاتجاه العكسي مستمرة، وسرعان ما يطلق المصطلح على هوميروس.»[3]

بيد إن الجدّية التي يطلبها هابرماس في التعامل مع "ما بعد " هي ما يدعونا من جهة أخرى خصم هابرماس ما بعد الحداثي " ليوطار" إلى فهمه حق الفهم من خلال« ما بعد في ما بعد الحداثة بأنها لا تعني حركة رجوع *come back*، ارتجاع *flash black*، استرجاع *feed back*، أي أنها تكرار، ولكن بوصفها مداولة لبادئة *ana*[4]، مداولة للتحليل analyse، تذكّرanamnèse، تأويل باطنيanagogie، تزييّغ أو تشويه anamorphose، والتي تؤسس «نسيانا أوليا» »[5]

قد لا يكون لهذه البادئة "ما بعد" كل هذا الزخم إذا أخذنا في الحسبان جميع الكلمات التي يضاف إليها "ما بعد" ليعطى لها مدلول آخر يستمد ويقرأ من رحم دلالة اللفظ المراد من دون بادئة "ما بعد". إن إضافة ما بعد مثلا لمصطلحات معينة بدا وكأنه موضة لوصف الاتجاهات

---

(1) مارجريت روز، ما بعد الحداثة، ص. ص.91.92.

(2) Terry Eagleton, The illusions of postmodernism, p.135.

(3) بيتر بروكر(إعداد وتقديم)، الحداثة وما بعد الحداثة، ترجمة، د. عبد الوهاب علوب، منشورات المجمع الثقافي، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الأولى، 1995م.، ص.355.

(4) لبادئة *ana* معاني منها: إلى فوق، إلى الوراء، من جديد، كثيرا، وقد تعني كذلك مجموعة معلومات عن موضوع ما أو مجموعة أقوال من شخص ما أو مجموعة حكايات أو معلومات طريفة عن شخص أو موطن. ونرجح أن يكون هذا المعنى الأخير هو ما قصده ليوطار من استخدامه للكلمات التي تحتوي على بادئة *ana* بما يتناسب مع سياق تعربفه لما بعد الحداثي.

(5) Jean-François Lyotard, Le postmoderne expliqué aux enfants, p. 113.

الحديثة جدا أو المذاهب والمناهج التي تبحث عن التحيّين وإصلاح الواجهة ومن هنا كثر استخدام عبارات ما بعد التاريخpost-histoire، ما بعد التنوير post-*Aufklärung*، ما بعد الصناعيpost-industriel، ما بعد البرجوازي[1]post-bourgeois، ما بعد الرأسمالية post-capitalisme، ما بعد الماركسيةPost-marxism، ما بعد البنيويةPost-structuralism، ما بعد الفلسفة Post- philosophy، ما بعد الحداثة Post- modernity. وحتى ما بعد الفلسفة التحليلية Post Analytic Philosophy التي ساد الاعتقاد بأنها وفقا لتصورها عن الفلسفة الذي يحددها في بحثها الصارم عن شروط منطقية محضة تمنح للقضايا معنى لم تسلم موجة الـ "ما بعد" فصار لها ما بعد الفلسفة التحليلية Post-analytic philosophy[2] وربما كانت الإضافة في استعمال بادئة "ما بعد" لبعض الاتجاهات والحركات فلسفية كانت فنية، سياسية أو غير ذلك من الميادين التي استخدمت فيها دليلا وإشارة إلى التململ والانزعاج من استخدام مفرط اتخذ شكل الموضة لمصطلح ما بعد الحداثة الشيء الذي أفقده كل معنى أصيل ومحدد وباتت الاستعاضة ببادئة "ما بعد" مضاف إليها المصطلح المرغوب بديلا عن "ما بعد الحداثة " وخير دليل على هذا الموقف ما جسده رورتي حينما استبدل تعبير ما بعد الحداثيين Postmodernes بما بعد النيتشوّيين Post-nietzschéen على الرغم من كونه منتسبا للفريق ما بعد الحداثي أو هكذا يصفه الدارسون والنقاد وهو يبدي أحيانا امتعاضه وعدم رضاه عن هذا الوصف على الرغم من أنه كان قد استخدمه في بعض كتاباته كقوله "نحن الليبراليون البرجوازيون ما بعد الحداثيون" Nous Les libéraux bourgeois postmodernes هو في هذا شبيه بـ إمبرتو إيكو Umberto Ecco الذي يمقت تسمية ما بعد الحداثة على الرغم من اعتبار أعماله ما بعد حداثية بامتياز وهو يُفضل استعمال تعبير« تعدد اللغات المعمم لزمننا.»[3] كما يُنظر إلى رورتي في تقدير كثير من الباحثين والدارسين على أنه ما بعد حداثي ويصفونه بكونه أحد الوجوه البارزة عند الحديث عن فلسفة ما بعد الحداثة.

علاوة على ما ذكر يُعّد رورتي واحدا من أكبر المساهمين والمشاركين في النقاشات والسجالات التي دارت حول معضلة الحداثة وما بعد الحداثة مع يورغن هابرماس وجان فرانسوا ليوطار بمعيّة مفكرين وباحثين آخرين في الولايات المتحدة الأمريكية وخارجها.

---

(1) وقد استخدم ريتشارد رورتي هذا المصطلح من دون ما بعد post ولكنه مزج بين البرجوازية وما بعد الحداثية ذلك أنه أضاف ما بعد الحداثي كعنوان للمقال الليبرالية البرجوازية ما بعد الحداثية Libéralisme Bourgeois Postmoderne المنشور ضمن كتابه Objectivisme, relativisme et vérité.

(2) Hamadi Rdissi, Postmodernité: Philosophie et esthétique, (Tunis: Alyssa-Editions, 1993), p.1.

(3) ميَ غصوب، ما بعد الحداثة:العرب في لقطة فيديو، ص.10.

إن المتأمل في هذه المصطلحات سيتوقف من دون شك متسائلا عن مدلول "ما بعد " والسؤال المطروح بشأنها هل الـ" ما بعد" مؤشر تاريخي أم نظري ؟ كما يتساءل تيري إيغلتون بمعنى هل يرجع ذلك إلى مسألة تاريخية أم إلى مسألة ثقافية ؟ هل يشير الـ " مابعد "بداية إلى قطيعة ودعوة إلى التجاوز أم إلى استمرارية ودعوة إلى التواصل ؟ ثم هل هي قطيعة كلية أم جزئية ؟ في كلتا الحالتين لماذا التمسك إذن باللفظ القديم ؟ وإذا كان التجديد هو الغرض فلماذا لا يكون ابتداء بالمصطلح ذاته ؟ أليس من الأجدر أن يكون الحديث بصورة منطقية عن ما قبل مثلما هو متداول في "ما بعد"– أي ما قبل الحداثة ؟ أو على الأقل مثلما اقترح بعضهم تقسيم الحداثة إلى حداثة بدائية أو أولية وأخرى متأخرة[1]عوض الحديث عن ما بعد الحداثة.

لكن ألا يجدر بنا أن نتساءل عن معنى لفظة حداثة ضمن ما بعد الحداثة ؟ هل تحتفظ بمدلولها الأولي أم هل يتغير ؟ بالنظر إلى البادئة "ما بعد" ذلك أن مدلول «كلمة ((حديث)) في ((ما بعد حديث)) ليست المقابل لكلمة((قديم)). فهي تعارض الحديث من زاوية كونه عكس القديم وبديله. وبهذا المعنى، تزعم لنفسها أنها تتجاوز الحديث من غير أن تكون ((قديما)) بطبيعة الحال. بلغة أخرى، فإنها تشير على إلى مجرد وجود يتصاحب ويتواكب مع الماضي. أما البادئة ((ما بعد))، تعني المستقبل الذي مضى[2]، أو((المستقبل السالف))».[3]

وفي نفس هذا السياق، الذي يتواصل فيه الامتداد بين الحداثي وما بعد الحداثي مرة بطريقة رجعية وأخرى بطريقة تنبؤية، نجد ليوطار في رده عن السؤال حول ما بعد الحديث

---

(1) هذا هو رأي لويس ديبري Louis Dupré في مقاله المعنون ما بعد حداثة أم حداثة متأخرة Postmodernité or modernité tardive المنشور في: Richard Rorty: Ambiguïtés et limites du postmodernisme, G. Hottois et M. Weyembergh (sous direction), (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1994), p.p. 38.58.

(2) تبدو هذه العبارة متناقضة بين قول بالتذكر والذاكرة الذي يحيلنا إلى الماضي والمستقبل الذي يشير إلى زمن لم يأت بعد فتناقض هذه العبارة من تناقض ما بعد الحداثة داخليا وفق تعريف جيمسون لكنه مع ذلك استخدم وقد سبق لمهندس عمارة ياباني أن استعمل تعبير((تذكّر المستقبل)) أو((ذاكرة المستقبل)) ووفق هذا المنظور يمكن أن نفهم تصور قبائل هنود الكيتشوا Cashuas للزمن حيث يتصورون أن المستقبل ليس ما هو موجود أمامنا بل خلفنا أما ما يوجد أمامنا فهو الماضي لأننا عندما نغمض أعيننا نرى الماضي (من خلال التذكر صور ماضية) وليس المستقبل(من خلال تخيل صور قادمة). وهي فكرة شبيهة بما ذكره هابرماس في معرض نقده للرسامين ما بعد الحداثيين الذي ضمت أعمالهم التي عرضت في فينيسيا طليعة متضاربة الاتجاهات بحيث ضحى هؤلاء الفنانون حسب هابرماس بتقليد الحداثة تحت شعار "حاضر الماضي". مثل هذه الأفكار تحيلنا على نوع من التجاوز سواء باسترجاع الماضي أو إحيائه أو محاولة التماس جذور الجديد في الماضي سواء أكان تطلعا مستقبليا أو حاضرا راهنا.

(3) ميَ غصوب، ما بعد الحداثة: العرب في لقطة فيديو، ص. ص. 10. 11.

وحول المكانة التي قد يحتلها أو لا ضمن الجدال الثقافي الدائر، يجيبنا:« إنه بكل تأكيد جـزء من الحديث. كل ما تم تلقيه بالأمس ينبغي أن يكون عرضة للارتياب والشـك.....فالأجيـال تسقط نفسها بسرعة نفسها بسرعة عجيبة، وقد لا يصبح عمل فني ما حديثا إلا إذا كان ينتمـي إلى ما بعد الحديث أولا؛ وبالتالي فإن ما بعد الحداثة ليست الحداثة في منتهاها بل في حالتهـا الوليدة، وهي حالة مستمرة.»[1] وهو ما يعني أن ما بعد الحداثة ليست مرحلة تضـاف إلـى الحداثة بتقدم أو بتأخر بل هي حالة تتسم بالتسرع في الظهور والاختلاف العلني.

وإذا كانت ما بعد الحداثة ليست مرحلة متأخرة أو متقدمة للحداثة، فإنها مع ذلك لا تنفصـل عن الحداثة وإنما تنشأ« في نفس الحداثة التي تسعى إلى تقويض دعائمهـا.»[2] والواقـع، أن مفهوم ما بعد الحداثة من هذه الزاوية يتأرجح بين تصورين الأول يمكن أن نعزوه إلى جيمسن ويرى فيه– بناء على نظرة ماركسية- أن مفهوم ما بعد الحداثة« ليس مجـرد كلمـة تصـف أسلوبا خاصا، فهو مفهوم زمني وظيفته الربط بين ظهـور خصـائص شـكلية جديـدة فـي الثقافة وبين ظهور نمط جديد من الحياة الاجتماعية ونظام اقتصادي جديد، وهـو مـا يسـمى بالتحديث أو المجتمع الصناعي أو الاستهلاكي أو مجتمع وسائل الإعلام أو الرأسمالية متعـددة الجنسيات.»[3] يتضح إذن، أن تصور جيمسن يقربنا أكثر من انبثاق نمط جديد يشـمل الحيـاة الاجتماعية والاقتصادية بالأساس تولد عن الرأسمالية المتأخرة صاحبته خاصـيتين يسـمّيهما: المعارضة الأدبية والفصام.

وفي مقابل هذا، يكون التصور الثاني الذي يذهب فيه إمبرتو إيكو إلى القول بأن مـا بعـد الحداثة« ليست تيارا حتى يتسنى تحديده زمنيا؛ بل هي باب مثالي أو أسلوب عمل نمـوذجي. ويمكن القول، أن كل حقبة لها ما بعد الحداثة الخاصة بها بنفس الصورة التي يكون لكل حقبـة نزعة للتأنق (mannerism)خاصة بها.»[4] من خلال هذين التصورين، يكون معنى "مـا بعـد" منحصرا في إحدى الدلالتين: الزمان والأسلوب.

---

(1) Jean-François Lyotard, Le postmoderne expliqué aux enfants, (Paris: Éditions Galilée, 1988), p. p. 23.24.

(2) فردريك جيمسن،« ما بعد الحداثة والمجتمع الاستهلاكي» ضمن، الحداثة وما بعد الحداثة، إعداد وتقديم بيتر بروكر، ص.256.

(3) المرجع نفسه، ص. ص.257. 258..

(4) أومبرتو إيكو،« ما بعد الحداثة والسخرية والامتاع» ضمن، الحداثة وما بعد الحداثة، إعداد وتقديم، بيتر بروكر، ص.256.

2- مفهوم ما بعد الحداثة

نكتشف في كل ما ذكر أن وضع مفهوم ما بعد الحداثة ليس بأحسن حال من مفهوم الحداثة من ناحية الضبط والوضوح فما هو معروف في دلالات المصطلحات والمفاهيم أنها تتغير بحسب المدلولات التي تعطى لها من طرف مستعمليها حتى وإن بدا المصطلح في نشأته محدد المعنى لكنه ما يلبث أن يتخذ معاني أخرى تبعا لاستعمالاته المتنوعة والمتكررة في ميادين مختلفة(الفن، الهندسة، الفلسفة...إلخ) والتي تفقده بريقه ولمعانه والمتعاقبة التي تكسبه دلالات مباعدة. ومن هذا المنظور تكون المفاهيم والمصطلحات خاضعة لقاعدة التطور والتغير والاختلاف وهو الأمر الذي ينطبق على مفهوم ما بعد الحداثة. ذلك أن هذا المفهوم ليس «... موضع خلاف فحسب، بل هو أيضا متضارب ومتناقض داخليا... فما بعد الحداثة ليست شيئا يمكن أن نثبّته في مكانه مرة واحدة لكي نعاود استعماله لاحقا بكل هدوء.»[1] وربما كان هذا التضارب والتناقض سمة من سمات أسلوب رورتي في قراءاته الفلسفية وكتاباته التي توحي بتناقض مواقفه في محاولة الجمع بين نصوص فلسفية متضاربة يجهد نفسه في تطويعها ولا يجد حرجا في إعلان توافق كبير مثلا بين ديوي و فوكو على الرغم من تباين خطابيهما وثقافتيهما وأسلوبيهما في الكتابة وكذلك في محاولة لمزج الطرح الليبرالي بالتصور المجتمعي الشيء الذي ترك البعض يصف«هذا المزيج المتوتر بـ "ما بعد الحداثي"».[2]

مثل هذا الرأي، وإن كان صحيحا إلا أنه لا يمثل الحقيقة كاملة، فـ رورتي بتأكيده على الطابع الأدبي للفلسفة أو بتعبير آخر على أنها نوع أدبي من بين أنواع أخرى ضمن دائرة الثقافة الإنسانية يؤكد من جهة أخرى على توجهه ما بعد الحداثي الذي يريد أن يكون متفتحا على ميادين ثقافية ليست بالضرورة منضوية تحت معيار العقلانية أو صرامة النزعة العلمية بل أكثر من ذلك فمثقفي ما بعد الحداثة ومن بينهم رورتي يُعلنون في أكثر من موضع أنهم معارضون لموضوعية للمقاييس والمعايير المزعومة والتي فرضت في الفن والأدب والفكر وحددت بذلك أطر الثقافة بمنظار تمييزي لذا فـ "ما بعد الحداثة" تبحث بآليات عقلانية وأخرى لا عقلانية(الوجدان، القلب، الخيال...إلخ) عن آفاق جديدة مألوفة وغير مألوفة يسمح لها باحتلال مراتب متقدمة في واجهة الثقافة كالشعر، الرسم، الفنون المتعلقة بالسمعي

---

(1) ميَ غصوب، ما بعد الحداثة: العرب في لقطة فيديو، ص. ص. 9. 10.

(2) André Berten, «Sur la distinction du public et du privé», in, G. Hottois et M. Weyembergh, Richard Rorty : Ambiguïtés et limites du postmodernisme, (Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1994), p.192.

البصري كالسينما والتلفزيون وهي أدوات كفيلة بإظهار معاناة الإنسان وبؤسه وتأثيرها في نفسية الكائن البشري ودفعه وتحفيزه على التضامن أفضل مما تفعل أشكال التعبير الإنساني التقليدية التي غالبا ما تتجه ناحية العقل.« وفي الفلسفة، فإن فكرة ما بعد الحداثة نشأت من نقد العقل، والذي اعتبر أول رد فعل إزاء تحولات الأوضاع الاجتماعية.»[1]

إذا كان نقد العقل ليس بالأمر الجديد لا في الطريقة ولا في المضمون، حيث أن النقد كمنهج وأسلوب فلسفي كان سمة لعصر التنوير، الذي غالبا ما يوصف بعصر النقد. وبالتالي فهذا النقد كان مبثوثا وممتدا إلى جميع قطاعات الثقافة وأشكال التعبير الإنساني، من حيث هو وسيلة لدى أصحاب المشروع الأنواري ثم الحداثي لإزالة الأوهام والعقبات، التي ترسبت على مر العصور وهي تقف حجر عثرة في وجه التقدم الإنساني. ومن هنا تشكل النقد كآلية أولية وعنصرا ضروريا لمباشرة الإصلاح السياسي، الفلسفي، العلمي والديني. ثم توسع هذا النقد ليشمل العقل نفسه، بوصفه أداة الإنسان المثلى في تحصيل المعرفة والوصول إلى الحقيقة الثابتة، كما تأتى من الإرث الإغريقي والوسيطي وحاولت فلسفات العصر الحديث ولم تفلح في التخلص من مسلمات العصر القديم لاحتفاظها بتصورات ميتافيزيقية ظلت عالقة وخفية بطروحاتها التجديدية. وهكذا كانت فلسفة كانط رؤية نقدية لجميع تجليات العقل، المحض والعملي والحاكم (الذي يصدر أحكاما)، لكن هذه الرؤية ظلت حبيسة تصور ميتافيزيقي يكشف عن اعتقاد راسخ بجوهر مشترك للعقل البشري خارج إطار التاريخي. بيد أن كانط، الذي ارتأى كذلك تسليط ضوء النقد على العقل ذاته عملا بقاعدته التي تنص على ضرورة فحص الأداة قبل أن نعهد إليها بالعمل لنتأكد من سلامتها، لكنه مع ذلك نصب نفس هذه الأداة / العقل بمثابة محكمة لكل تجربة ممكنة، إلى حد جعله يفرض مقولات وتصورات العقل كشرط لقيام التجربة من حيث أن العقل مبثوث و مباطن لها.

تبعا لهذا المنطق، الذي تبناه فلاسفة العقل وآثروه على كل مسلك معرفي آخر تصوروا الوجود وأشياءه منضوية أو تابعة له سواء كان مباطنا لها، موازيا لها أو مفارقا لها. والأخطر من كل هذا أنهم جعلوا الوجود رهن العقل وعملياته، فلا وجود من دون وجود العقل ولا استقلال له عنه. فالذي يحدد الوجود هو العقل بل هو الذي يخلقه ويدل عليه ويعطيه قيمة وهكذا جعلوا من العقل مركزا أو ما يعرف بالتمركز حول العقل Logocentrisme أو المركزية العقلية التي انتقدتها ما بعد الحداثة واعتبرت أن الفكر الغربي الذي تمركز على

---

(1) Axel Honneth, «Les limites du libéralisme. De l'éthique politique aux Etats aujourd'hui», in, Rue Descartes, 5-6, Novembre 1992, (Paris: Éditions Albin Michel, 1992), p.145.

العقل واعتقد بأنه سيحصل به على اليقين وعن طريقه سينفذ إلى باطن الأشياء مثلما تمركز على القضيب الذي يرمز إلى اليقين في عالم الوصاية والبطرياركة وفق تصور للحقيقة يجعلها مطابقة لذاتها لا تقبل المراجعة أو الارتياب. وقد درج جاك دريدا على جمع اللفظتين معا أي العقلLogos والقضيبPhallus في نزعة واحدة هيPhallogocentrisme[1]. وقد أشار رورتي أيضا في موقف مشابه إلى مفهوم دريدا عندما قارب بين من أسماهم بلغة نيتشه القساوسة الزهاد Les prêtres ascétiques من ناحية والروائيينLes romanciers من ناحية ثانية وحيث أن:

- الذوق لدى القساوسة الزهاد يكون متجها صوب النظرية، البساطة، التجريد والماهية.
- أما عند الروائيين فيتجه ناحية السرد، التفاصيل، التنوع والعارضي.

وبطبيعة الحال، ومن منظور رورتي، فالروائي هو من ينسجم مع الفلسفة الساخرية التي تزدري اللامادية والطهارة، مثلما يفعل ذلك نيتشه، فرويد و دريدا و رابليه، ومن يبحثون عن فائق الوصف. وتصور«القسيس أو الكاهن على أنه هو الأكثر رجولة، بالمعنى الذي لا يكون فيه عضو الذكورة الماديle phallus de chair هو المهم، ولكن عضو الذكورة اللامادي Le phallus immatériel، ذلك الذي يخترق حجاب الظواهر ويلامس الواقع الحقيقي، ذلك الذي يبلغ النور في نهاية النفق، بكيفية يعجز معها المحارب.»[2] فإذا جرت العادة أن يكون المحارب القوي هو من يوصف بالرجولة وهي رمز مادي جسدي جنسي، فإن القسيس سيتخذ من الرجولة بالمعنى اللامادي رمزا لامتلاك اليقين ولقدرته على اختراق باطن الأشياء. ومن هنا يربط رورتي بين العقل كوسيلة لليقين وبين مفهوم الذكورة كرمز لامتلاك اليقين. في هذه المقاربة، يبدو لنا رورتي أقرب ما يكون إلى نيتشه و دريدا في رصد التراث الفلسفي الغربي ونقده لتمركزه حول العقل والقضيب أي النزعة القضيبية العقلية.

---

(1) اعتمدت مجموعة من النساء أطلقت على نفسها " التحليل النفسي والسياسة " والتي تأسست في أكتوبر من سنة 1968م. تحت قيادة أونطوانيت فوك Antoinette Fouque، على مصطلحات بنيوية وما بعد بنيوية (ما بعد حداثية) خاصة مفاهيم المحلل النفساني جاك لاكان والفيلسوف جاك دريدا بهدف إعطاء هوية جديدة للمرأة. وقد كان التفكير حول مصطلحات جديدة مثل "المركزية القضيبية العقلية " Phallogocentrisme الذي اشتقه دريدا من المركزية العقليةLogocentrisme والمركزية القضيبية Pallocentrisme. وقد برز عمل هاته النسوة من خلال يومية النساء في 1974م.، ثم من 1977 إلى 1982م أتبعنه النساء في حركة كما أسست منشورات النساء. ونحن نرى أن عمل هذه المجموعة الذي تساوق مع بروز حركة نسائية أنثوية شعرت مع جماعات أخرى بأنها مهانة ومذلة من قبل أنظمة هدفها السيطرة على المغاير والمختلف، ومن ثم سعت هذه الجماعات التي كانت تعيش في الظل وفي الأطراف إلى استعادة شيء من تاريخها وذاتيتها بحسب تعبير تيري إيغلتون Terry Eagleton وهو ما يعطيها صبغتها ما بعد حداثية.

(2) Richard Rorty, Essais sur Heidegger et autres écrits, op. cit., p.118.

ومن الضروري التذكير في هذا المقام، أن العقل وهو ينصب نفسه حكما وحاكما على غيره من الأدوات والوسائل المعرفية ومصدرا أكيدا في ميادين العلم والمعرفة، فإنه وهو ينتقد غيره ويسلط نوره على ما سواه، لم يتوان في نقد أو انتقاد نفسه بنفسه. وهكذا فهو يخترق ذاته بذاته، ليؤسس لنفسه الوعي الكافي بإلزام نفسه بما تستوجبه منه الشروط الإبستيمولوجية في معرفة ذاته، وما يحيط به تجنبا للعقبات المعرفية والأغاليط المنطقية والأوهام المضللة والدوغماطيقيات المفرطة التي يحذر منها العقل نفسه ويخشى الوقوع في متاهاتها إن ركبه الغرور ولم يتقيّد بالحدود والأوامر التي يضعها لنفسه والمعايير والأطر التي يضبط بها مسلكه ومساره. كما أنه من شأن تبنّيه لتصور يقتضي التعاون المشترك مع الملكات الأخرى كفيل بأن يزيل عنه صبغة الاحتكار والتعالي والإقصاء التي غالبا ما اتخذت ذريعة في الدعوة إلى التمرّد ضده.

إن إفرازات العقل من المعقولية والتعقلية والعقلانية وحتى اللامعقولية لا نرى فيها خاصية أساسية للحداثة، فحسب بل إنها كإفرازات تنسحب كذلك على مظاهر ثقافية وحقب تاريخية ما قبل حداثية وما بعد حداثية، سواء أكانت في صورتها الكلية أو الجزئية. فـ« العقلانية وانتقاد العقلانية كلاهما ممارستان تحتاجان إلى العقل كمستند من ناحية، وكخطاب مضمر أو صريح لكل العلاقات الأخرى، سواء منها المعترفة بسلطان العقل والداعية له، أو المنتقدة لبعض إنتاجاته باسم انتاجات أخرى أتت أو لم تأت بعد.»[1] لا تحدد ما بعد الحداثة إنتاجات المستقبل وتترك الباب مفتوحا لما يمكن أن يكون من حيث أنها ترفض القواعد المسبقة للإبداع وتجعل من الرفض القاعدة.

فمن السخف إذن، وصف ما بعد الحداثة بأنها «نزعة غير عقلانية أو تيار فكري مضاد للعقل، على ما رأى إليها هابرماس. ذلك أن نقد العقلانية، كما مارسه مفكرو ما بعد الحداثة، لا يعني نفي العقل، بقدر ما يعني توسيع إمكاناته بالحفر في المناطق المستبعدة أو المرذولة من النشاط العقلي، أو باستنباط صعد جديدة لعمل الفكر واستنبات المفاهيم.»[2]

وربما من هذا المنطلق كان رفضها للعقل كغطاء أو أداة أو سياق للهيمنة التي غالبا ما مورست باسمه، حتى وإن كان هو في حد ذاته كمصدر للمعرفة وللفعل، غير متقبل لما يصدر باسمه أو يُلوّن بلونه ولهذا السبب رأى رورتي أن من يُسمّون بما بعد الحداثيين – وهو واحد منهم - على حق في مجمل انتقاداتهم للخطاب الفلسفي التقليدي حول العقل.[3] والعقل

---

(1) مطاع صفدي، نقد العقل الغربي: الحداثة ما بعد الحداثة، ص.196.

(2) علي حرب، الحداثة وما بعد الحداثة: قلب السؤال وتغيير مفهوم الإمكان، البحرين الثقافية- العدد 23- يناير 2000م.، ص.87.

(3) Richard Rorty,«Trotsky et les orchidées sauvages», in, Lire Rorty: Le pragmatisme et ses conséquences, édité par Jean-Pierre Cometti, p. 255.

ليس معطى أو معيارا معزولا عن محيطه المادي وعن ظروفه التاريخية والاجتماعية. بهذا المعنى فنقد العقل فيما بعد الحداثة، أو بمعنى آخر نقد العقلانية النقدية يعتبر بمثابة كشف عن لا معقولية العقل فيما يحاول حده وتعيينه، أو فضح قصور معقولية العقل فيما تحاول صوغه وبرمجته، أي تعرية الوهم العقلي المتعلق بالقبض على حقيقة الواقع، إذ العقل بما هو فاعلية فكرية نقدية، هو علاقة منتجة للحقيقة، يعاد معها تشكيل الواقع بإنتاج الوقائع الرمزية والمادية، المعرفية والفنية، أو العلمية والتقنية، أو المجتمعية والسياسية. انطلاقا من هذا تشكّل العقل وفق شبكة أو نسيج علائقي يتسم بالنشاط والفاعلية في تفاعل مستمر مع محيطه. لا يكون العقل ماهية أو جوهرًا في تقدير رورتي بقدر ما يُنظر إليه من زاوية علائقية (نسيج من العلاقات)، سياقية.

لقد بدا هذا النقد ما بعد الحداثي للعقل في شكله الغالب على الذات الإنسانية التي اختزلتها الحداثة في هذا الجزء وفرضت هذا التصور لا على الذات كذات فحسب. بل راحت تفرض نفس التصور، ومن منظور ميتافيزيقي ومثالي، على العالم فنزعت بالتالي القداسة الإلهية وأحلت مكانها القداسة العقلانية. لذا لجأت ما بعد الحداثة إلى الجسد وأعادت إليه الاعتبار وحاولت أن تفسح المجال لرغباته ولذاته التي أسكتها العقل.

فقد بات هذا العقل (العقل الحداثي) عاجزا عن تنظيم حاجات الجسد وإيفائه حقوقه المادية، فما عرفته المجتمعات الحديثة من تنظيم وفقا للدولة القومية والاقتصاد الرأسمالي المبني على حرية الإنتاج والاستهلاك بل والداعي إلى تنميط المجتمع على الاستهلاك إلى حد أصبح الاستهلاك سمته وعنوانا له(المجتمعات الاستهلاكيةsociétés de consommation). عند هذا الحد، غدا التحوّل عن العقل ناحية الجمال أمرا تفرضه التحولات الحاصلة والمطالبة المتزايدة بتحرير تلبية الحاجات التي أعاقها العقل. هكذا وجدنا أنفسنا في عالم الصراع النيتشوي الذي سيكون فيه للفن مهمة إلغاء ما بين الإنسان الأعلى والطبيعة من مسافة، أي سيكون لهذه النزعة الديونيزية الجسدية الجامحة أن تحقق للجسد مطالبه، وتنتصر على العقل وتنتقم منه وتستعيد صورتها الأولى قبل أن يشوهها العقل ويلوثها، فتتحرر من ثم اللذة الجنسية ويكون البعد الجمالي وليس الجانب العقلاني هو صورة ما بعد الحداثة أو كما وصف ذلك ليوطار من أن « الجسد أصبح أصل الفلسفة وأصل كل النشاطات الأساسية، أما الإبستيمولوجيا فقد أصبحت تشبه النشاط الجنسي.»[2] وهذا ما يؤكد عليه أيضا تيري إيغلتون في كتابه أوهام ما بعد الحداثة عندما ينظر إلى الذات الحديثة كما برزت مع ديكارت على أنها عقل في جزئها الأكبر بينما الذات ما بعد الحديثة عكس ذلك هي التي أصبح معها الجسد يشكّل

---

(2) د. عبد الوهاب المسيري ود. فتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، ص.37.

الجزء الرئيسي في هويتها. ويقول إيغلتون: «والحق أن الجسد قد أصبح، من باختين إلى الـ [بودي شوب] Body Shop [1] ومن ليوطار إلى لباس الرقص الملتصق بالجسم، شاغلا شديد التواتر من شواغل الفكر ما بعد الحديث. ولقد امتلأت المكتبات بالأعضاء المشوهة، والجذوع المجلودة، والأجساد الموشومة أو المسجونة، المعاقبة أو الراغبة، وظواهر أخرى مشابهة.»[2] وبحسب إيغلتون ومن خلال قراءته اليسارية، فإن السبب الكامن خلف هذا الاهتمام المتزايد بالجسد وخاصة في شقه الجنساني يعود إلى تراجع الطاقة الثورية التي تزامنت مع ستينيات القرن العشرين حيث عُدّ ذلك امتدادا للسياسة الراديكالية باتجاه مناطق وجيوب أهملت فيما مضى.« وهكذا صار اللينينيون السابقون لاكانيين كاملي العضوية، وتحول الجميع من الاهتمام بالانتاج إلى الشذوذ. أما اشتراكية غيفارا فقد أفسحت المجال لما جاء به فوكو وفوندا من اهتمام بالبدن وعناية بالجسمانيات. واستطاع اليسار أن يجد في التشاؤمية الغالية[أي الفرنسية]الشديدة لدى الأول، بخلاف مزاياه السياسية الناشطة، أساسا منطقيا رصينا يبرّر الشلل السياسي الذي أصاب هذا اليسار.»[3]

لئن كان من الصحيح أن الاعتناء بالجسد قديم وقد عرفت الحضارات القديمة لاسيما اليونانية منها والرومانية انهماما بالجسد تجلّى من خلال الاعتزاز بقوة البنية الجسمية في مجال الألعاب الرياضية وفي مجال الحروب، وكذلك من منظور جمالي تبدّى في كمال الجسم وحفظ الصحة والشباب بيد أن الرجوع القوّي إلى الجسد واتخاذه منطلقا لفلسفة بعينها كان من صميم فكر ما بعد الحداثة ذلك أن تحالف المسيحية بعقائدها المختلفة والنزعات الأخلاقية والتيارات المحافظة التي توالت في الظهور بعد روما ما قبل المسيحية إلى العصر الحديث تجاهلت الجسد واحتقرت الجنس ونظرت إلى الأخلاق من منطلق احتقار الجسم وردع الانحراف والشذوذ والزنا وهكذا صورت الابستمولوجيات الحديثة من ديكارتية، كانطية وهيغلية-على اختلاف فيما بينها- الذات في أبعادها العقلية والروحية بدرجة كبيرة مهملة جانبها الجسماني بل يمكن القول، إن النزعات الفلسفية منذ القديم حتى العصر الحديث - باستثناء بعض الفلسفات المادية والفيزيقية والذرية– اتسمّت نظرتها إلى الجسد بالاحتقار والازدراء ووصف بأنه قبر وسجن وظلمة للنفس التي تحوز على الكمال الذي يشع نوره على

---

(1) عبارة عن محلات تباع فيها مواد العناية بالجسد خاصة مواد تجميل وأغذية. وقد انتشرت هذه المتاجر في أواسط السبعينيات من القرن العشرين في بريطانيا وبالضبط في برايتن عام 1976م. على يد أنيتا رودبك وزوجها غوردن روديك قبل أن يفتتحا سلسلة من المحلات التجارية على مستوى دولي تبيع مواد التجميل المصنعة من مكونات طبيعية شبيهة إلى حد ما بما يعرف بالثقافة البيئية الداعية إلى استهلاك ما هو طبيعي "بيو" Bio.

- تيري إيغلتون، أوهام ما بعد الحداثة، ترجمة، ثائر ديب، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سورية، الطبعة الأولى، 2000م.، هامش ص.133.

(2) تيري إيغلتون، أوهام ما بعد الحداثة، ص.133.

(3) المرجع نفسه، ص.134.

الجسم. إن منطلق هذه النظرة هو الأصل المادي للجسد أي أنه من المادة الخاضعة لعالم الكون والفساد والتغيّر وعلى العكس من ذلك فقد رفعت من النفس، الصورة الخالدة والتي هي فوق عالم الفساد خاصة في جزئها العقلي.

أما الفكر ما بعد الحديث فقد تحالفت فيه أيضا فروع التحليل النفسي والفلسفات المادية الجديدة والنقد الأدبي والنزعات الأنثروبولوجية و السوسيو- ثقافية المتحررة على النظر بجدّية وأهمية بالغة إلى الصحة البدنية إلى حد تحولها إلى عُصاب خطير كما اعتبر الجنس أشد الأشياء إثارة، وهو بتعبير فرويد صنمية جنسية من نوع الصنميات العتيقة الممارسة عند القبائل البدائية. وباتت الأشعار والمسرحيات والروايات لا تجد حرجا في تفضيلها لمفاهيم مجسدة وملفوفة باللحم بدلا من اللجوء إلى رمزية المفاهيم كالتفاحة أو الوردة، بل أصبحت أعضاء الجسم وخاصة الجنسية منها هي الوسيلة والغاية في الوصف والتعبير والإبداع، فوجدت المادية الجديدة في الحديث عن الجسد جاذبية وسحرا خاصا تعوّض به عثرات المادية التقليدية.

تبعا لذلك، لم يعد الجسد مجرد ذات أو مجرد جسم طبيعي، له حياة بالقوة تخرجه النفس إلى الحياة بالفعل- النفس صاحبة السمو والشرف بلغة أرسطو-، ولكنه غدا موضوعا حيويا وفلسفة بأكملها تدور حول الجسد وتعيد له الاعتبار بعد أن كان مهجورا، من المسكوت عنه وقابعا في مناطق الظل. تعود للجسد مكانة الريادة فيما يسميه رورتي الثقافة ما بعد الفلسفية في جل قطاعات الثقافة من فن وأدب وإنسانيات ومسرح وسينما ليصبح الموضوع الأول في الاهتمامات. فمن ميرلوبونتي إلى فوكو تعدّدت صور الجسد ومن صورته القائلة "حيث يوجد ما ينبغي أن يَفعَل" إلى صورة الجسد حيث "يوجد ما يُفعَلَ به، أن ينظر إليه أو أن يعاقب أو أن يسجن".

فمن السلوكيين إلى المحللين النفسانيين مرورا بـــ فتغنشتاين لم يعد الجسد مجرد جثة عند ذكر كلمة جسد بل يتحدد معناه في ميكانيزمات وعلاقات تنسجها شبكات مختلفة من الرغبات والاعتقادات لتنتج في النهاية سلوكات مادية تنبئ بصورة أوضح ما عساها أن تكون النفس والتي هي في اعتقاد بعضهم شكل جسدي أو على الأقل التقليل من شأن تلك الثنائية التي فصلت الجسد عن النفس في الذات إلى حد إماتة الجسد والنظر إلى هيئته المادية ونزواته على أنها شيء منحط وجب التخلص منه، وهي نفس الثنائية العقل/الجسم التي رهنت مصير الذات بالعقلي وتناست كل ما يتصل بالألم والجوع. حتى وإن بدا في اعتقاد رورتي أن لدينا نوع من التمييز التلقائي الذي يصر عليه كثير من الفلاسفة وخاصة منهم الثنائيون الجدد Les Néo-dualistes بين الذهني والفيزيقي مثلما يحدث أن نقول بأن رغباتنا، عواطفنا، صورنا وجملنا

وكذلك أحلامنا وأوهامنا اعتقاداتنا واستعداداتنا ترجع إلى الجانب الذهني بينما انقباضات المعدة وما يتبعها من عمليات عصبية وباختصار كل ما نشير إليه كدعامة في داخل جسدنا هو من الجانب اللا ذهني.[1] كما صار الجسد من منظور فيزيقي مادي فضاء فنيا يجسد إبداعات إنسانية تتعلق بالفنون السمعية البصرية من مسرح وسينما[2]وتلفزيون وجسّد كذلك مساحة عرض تؤرخ بطريقتها الفذة المتجددة لحياة الناس العاديين والمشاهير لها صلات مباشرة وغير مباشرة بحاجات الجسد كالألبسة والأطعمة والأدوية وأدوات الزينة والتجميل وغيرها من حاجات الضرورة والكمال الهادفة إلى تحقيق السعادة والمتعة كل ذلك أصبح ممكنا بما توفره المتاحف وقاعات العروض الخاصة بأشياء الجسد وذاكرته.

وفي تصور رورتي دائما، فإن مثل هذا التمييز يقوم بالأساس على فكرة اللا تموقع في المكان La non-spatialité وهي فكرة متوارثة من الثنائيات القديمة الأفلاطونية والديكارتية، وحافظ عليها الثنائيون الجدد باعتقادهم أن الحالات أو الكيانات الذهنية يمكنها أن تعوض بكيفية ما فساد جسدنا. وحسب رورتي فإن« هذه الحدوس المزعومة هي ما يبقي على قيد الحياة هذه الأشكال من الثنائية الديكارتية. إن الفلاسفة ما بعد فتغنشتاين الذين يعارضون السلوكية والمادية مجبرون على موافقة فتغنشتاين وستراوسن، وبمعنى من المعاني، بأن لا شيء معطى عدا الجسم البشري وأنه يتحتم علينا العدول عن تصور هذا الجسم بوصفه مصنوعا بدءا من جزء من الفكر res cogitans، في ارتباطه لا مكانيا بجزء من الامتداد res extensa.»[3]أي الفكرة الديكارتية في القول بجوهرين الشعور(الوعي، الفكر) والامتداد(الحيّز).

إذن فقد شكّل موضوع العقل والجسم وغيره من المواضيع ليس فقط فضاءات واسعة للجدال والحوار الحداثي وما بعد الحداثي ولكنها في توجهاتها وانفرادها بطروحات متميزة مراحل ومحطات لتحديد سمات فكرية وخصائص ثقافية لكل من الحداثة وما بعد الحداثة وهي من المواضيع التي من شأنها أن تساعدنا على تقديم تاريخية ما بعد الحداثة.

---

(1) Richard Rorty, L'Homme spéculaire, p.p.27.28.

(2) تعتبر السينما من أهم الفنون التي عملت على تقديم صورة أخرى للجسد لا سيما الجسد الأنثوي الذي كان لهوليوود عاصمة السينما العالمية دور كبير في تمرير صورة عنه صبغتها الظاهرة إيديولوجية وظفت لصالح الليبرالية بحيث فضلت هذه الصورة تقديم المرأة في صورة حداثية متحررة من القيود الاجتماعية، صورة إمرأة عاملة متخلية عن بعض واجبات البيت التقليدية ثم أضحت هذه الصورة أكثر حداثة أو ما بعد حداثية بتأثير الحركة النسوية مابعد الحداثية Le mouvement féministe postmoderne وذلك بإضفاء البعد الاستهلاكي وجانب المتعة عليها.

(3) Richard Rorty, L'Homme spéculaire, p.28.

3- تاريخية ما بعد الحداثة

لم تكن كلمة ما بعد حداثيPostmoderne مجهولة تماما في أوساط المفكرين والنخب المثقفة، بل كانت معروفة ومتداولة في الستينيات وحتى قبلها كصفة عند المفكرين والمؤرخين والنقاد الأدبيين الأمريكيين بوجه خاص في إشارة إلى أعمال طليعية. وبإمكاننا أن نحدد لحظات حاسمة بالنسبة لمفهوم ما بعد الحداثة تتمثل في المحطات الآتية:

أولا: في الفترة الممتدة قبل الحرب العالمية الثانية وبعدها استخدم المؤرخ البريطاني أرنولد توينبي Arnold J. Toynbee مصطلح ما بعد الحديث*postmoderne* قاصدا به الحقبة الأخيرة من التاريخ الغربي تتسم باللاعقلانية والقلق وفقدان الأمل.[1] وكان ذلك من خلال استعمال توينبي لمصطلح ما بعد الحديث في عدة أجزاء من كتابه دراسة التاريخ Study of History الصادر بين 1939 و1945م. وقد أشار في دراساته بمصطلح ما بعد الحديث إلى فترات تاريخية من الحضارة الغربية تمثلت مرة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ومرات أخرى بما قبل الحرب العالمية الأولى أو ما بعدها. وفي هذا المعنى يقول توينبي:« إننا نعتبر الفصل الأخير من التاريخ الغربي الذي يبدأ منذ أواخر القرن الخامس عشر وبداية القرن السادس عشر– نعتبره«حديث» بالمعنى الدقيق، لأنه خلال ما يزيد على أربعة قرون–حتى بداية عصر«ما بعد الحديث» في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين – تربعت الطبقة الوسطى على أكبر وأبرز جزء في العالم الغربي بأكمله.»[2]وإضافة إلى المعنى التاريخي، فقد أعطى توينبي لما بعد الحديث مدلولا آخر يتمثل في بروز الطبقة العاملة الصناعية في المدن حيث يقول:«...وذلك قبل البدء حقبة ما بعد الحداثة في الغرب التي تتسم بظهور طبقة عاملة في المدن الصناعية...»[3]إذن المدلول المعطى لما بعد الحداثة وفق توينبي، يتعلق أساسا بمراحل وظروف تاريخية للمجتمعات الغربية، يناقش فيها أيضا المؤرخ مسائل لها صلة بقيام الحضارات وانهيارها، نهاية التاريخ، التطور والتشاؤم. إضافة إلى توينبي كان المصطلح مستخدما من طرف بعض المفكرين الآخرين ومنهم: فديريكو دي أونيسFederico de Onis، دادلي فيتس Dudley Fitts، ه. ر. هيسH. R. Hays، برنارد سميثBernard Smith.

---

(1) Robert B. Pippin, Modernism as a philosophical problem: On the dissatisfactions of European High Culture, (Cambridge: Basil Blackwell, Inc. first published, 1991), p.136.

(2) مارجريت روز، ما بعد الحداثة، ص.18.

(3) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

ثانيا: في استخدام المصطلح في ميادين ليست فلسفية من طرف الناقد تشارلز جينكس Charles Jencks حيث أخذ المصطلح بدءا من 1975م. دلالته القريبة مما هو متداول اليوم أي « مزاوجة الشفرات كما يوحي بذلك اللفظ ذاتهPost-modernism الذي يعني استمرار الحداثة وتجاوزها.»[1] ويتعلق الأمر حسب جينكس بالتعبير عن موقف لفريق من المهندسين ومنهم (Graves, Venturi, Rossi, Ungers, Bofill, Hollein) الذين نادوا بحقهم في التخلي عن التجديد النسقي.[2] ففي كتابه الصادر عام 1986م.، والمعنون: ما هي ما بعد الحداثة ؟ ?What is Post-Modernism أشار جينكس إلى«أن هوندوت[3]هو من أدخل مصطلح ما بعد الحداثة إلى عالم اللاشعور المعماري، وكان هوندوت من أبناء جامعة هارفارد مثل وولتر غروبيوس، فربما كان« يودّ أن يقض مضجع غروبيوس وهو واحد من رواد الحركة الحديثة»»[4] وبالموازاة مع استخدام مصطلح ما بعد الحداثة من طرف جينكس مركزا على فن العمارة في الفترة المذكورة فقد استخدمه أيضا الناقد إيهاب حسن مع توجيهه لمفهومه عن ما بعد الحداثة إلى الأعمال الأدبية ونقدها بالأساس وهو يتساءل، سواء في كتاباته منها مؤلفه المنشور سنة 1971م.، بعنوان The Dismemberment of Orpheus: Toward a Postmodern Literature أو في مقاله المعنون: Postmodernism: A Practical Bibliography، أو في مقالات أخرى، يتساءل عن بداية ما بعد الحداثة أو عن نهاية الحقبة الحديثة وعن الخصائص التي تميز ما بعد الحداثة والأعمال الأدبية والفنية التي تأخذ على أنها ما بعد حداثية. والحقيقة أن نظرة إيهاب حسن لما بعد الحداثة لا تنطلق من حيث تنتهي الحداثة عند ويلسون أي في الثلاثينيات بل قبل ذلك بعدة عقود أي في التسعينيات من القرن التاسع عشر ومن باب المفارقة أن السمة التي ينتقيها إيهاب حسن لتمييز ما بعد الحداثة وهي استحالة التمييز

---

(1) مارجريت روز، ما بعد الحداثة، ص. ص.112. 113.

(2) Jean-François Dortier (Coordonné par), Philosophies de notre temps, (Sciences Humaines Editions, 2000), p. 113.

(3) تصور هودنوت أن الإنسان الذي يتوجه إليه بمنزله ما بعد الحداثي ليس هو الإنسان صاحب العقل المتحجر الذي لا يدرك إلا اقتصاد المأوى وتقنيات التشييد الجافة وإنما ما يقصده هو الإنسان المالك لمنزل المستقبل وهو يقول: « لا أخيل إنسانا رومانسيا كمالك للمنزل الذي سأصممه للمستقبل، ولن أدافع عن اختيار العميل لأنه ينبع من الضعف البشري. كلا – لسوف يكون المالك إنسانا حديثا، أو إنسانا ينتمي لمذهب ما بعد الحداثة إذا تصورنا وجود مثل هذا المفهوم.»

- مارجريت روز، ما بعد الحداثة، ص.17.

(4) مارجريت روز، ما بعد الحداثة، ص.18.

تجعل من الصعوبة بمكان وضع أية خصائص محددة لما بعد الحداثة والتمييز بينها وبين الحداثة. هذه الخاصية هي التي دفعت بـ جينكس إلى اعتبار مفهوم إيهاب حسن لا ينتمي إلى ما بعد الحداثة بل إلى الحداثة المتأخرة من حيث أن "ما بعد" لا تعني عنده الانفصال. وفي اعتقاد إيهاب حسن أن ما بعد الحداثة تضم كتابا بينهم مسافات متباعدة من الناحية الزمنية من أمثال: Barth, Barthleme, Becker, Beckett, Bense, Blanchot, Borges, Brecht, Burrougs, Butor.[1]

وللإشارة فإن استعمال مصطلح ما بعد الحداثة لم يكن خاصا في هذه الفترة، أي بعد الخمسينيات، بمجالات الفن والأدب فحسب، ولكن كانت له استخدامات في مجال النظرية الاجتماعية والسياسية ومن أهم من كانت مساهماتهم واضحة في هذا الاتجاه نذكر دانيال بيل Daniel Bell من خلال كتاباته المحللة لظاهرة المجتمع ما بعد الصناعيPost-Industrial Society ونقد الإيديولوجيا في مؤلفاته: نهاية الإيديولوجيا The end of Ideology (1960)، نحو مجتمع ما بعد صناعي Coming of Post-industrial Society(1973) والتناقضات الثقافية للرأسمالية The Cultural Contradictions of Capitalism (1976). ويمكن أن نذكر كذلك آلان تورين Alain Touraine، عالم الاجتماع الفرنسي الذي درس الحركات الاجتماعية والعمالية في كتاباته سوسيولوجيا الفعلSociologie de l'action(1965)، إنتاج المجتمع Production de la Société(1973). وجان بودريار Jean Baubrillard، سوسيولوجي فرنسي آخر كرّس عمله لتحليل المجتمع المعاصر من خلال تطبيقه للمنهج البنيوي على نظرية الاقتصاد السياسي لماركس وواصل أبحاثه في تحليل ظاهرة المجتمع الاستهلاكي. la Société de consommation: ses mythes, ses structures(1970).

ثالثا: في استعمال المصطلح فلسفيا – وقد كان ذلك متأخرا مقارنة مع ما تمّ في مجال النقد الأدبي أو في فن العمارة، من حيث أن الاهتمام الفلسفي جاء في مرحلة متأخرة نسبيا- من طرف جان فرانسوا ليوطار عندما أكدّ في كتابه: "الوضع ما بعد الحداثي"، الصادر سنة 1979م.،على ضرورة أن يتأقلم الإنسان في العيش من دون "ميتا روايات" أو الروايات الكبرى حسب قوله، وهي بمثابة أساطير أو مذاهب تاريخية في التقدّم والتي غذت المجتمعات الحديثة حتى الفترة المعاصرة. وفي حصيلة سلبية يخلص إليها ليوطار يضمنها مآسي الحرب والأنظمة الشمولية التي أفرزها التقدم والإيديولوجيا

(1) أسماء هؤلاء الكتاب تبدأ جميعها بحرف الباء B ولذا فإن إيهاب حسن حينما يكتبها متسلسلة لا يكتب حرف الباء إلا مع الاسم الأول لينسحب بعد ذلك على بقية الأسماء المتتابعة.

وبات على الإنسان المعاصر أن يبحث عن خلاصه بنفسه، أن لا يطمئن من جديد إلى مفاهيم أشاعتها الحداثة من قبيل: الحقيقة، التقدم والثورة لبلوغ الحرية والسعادة. هكذا إذن فإن الحصيلة التي قدمها ليوطار تجعل الإنسان أمام وضع جديد في التاريخ.

دائما ومن نفس المنظور الفلسفي، تستند قراءة رورتي الفلسفية لما بعد الحداثة إلى تصور ليوطار. حيث يعتبر رورتي أن منشأ ما بعد الحداثة يكمن في الوعي التام بما قدمته البراغماتية من تصورات ترفض الإقرار بعدم وجود وجهة نظر يمكنها الإفصاح عن الحقيقة المطلقة للوقائع أو تتيح لنا تحديد ماهية الأشياء.[1] وتبعا لهذا، يرى رورتي أن النتائج المترتبة على هذا الإقرار تتصل بميادين المعرفة، الأخلاق والسياسة، وهي:

- أن اتفاق الكائنات البشرية فيما بينها أفضل من معرفة الحقيقي.
- نقد المعرفة العلمية بوصفها عقلا أسمى ومصدرا للسلطة.
- أولوية الإرادة والحرية الإنسانية على المعرفة.
- أولوية الديمقراطية على الكفاءة الذهنية وأولوية المحادثة على منطوقات المعرفة.
- رفض جزئي للعقلانية الموروثة عن الأنوار والأزمنة الحديثة.
- الدعوة إلى التخلي عن كل محاولة للتبرير والإثبات على أسس من العقل. ومن ثم العدول عن الحلم الكلاسيكي/الحديث في تقديم حل فلسفي كوني يستوحى من أسطورة العقل وبالنظرية النهائية.[2]
- اعتبار الفلسفة عنصرا من عناصر الثقافة البشرية دون إلباسها ثوب القداسة.
- اعتبار الفظاعة والقسوةcruauté أقصى ما يمكن تجنبه بالنسبة للمجتمعات الديمقراطية الليبرالية.
- ينبغي النظر إلى الفلسفة بوصفها نوع من المحادثة الإنسانية ونوع من الكتابة الأدبية والدعوة إلى محو الحدود التي وضعت بين الفلسفة، الأدب والعلوم الإنسانية Humanities.
- ضرورة انفتاح الفكر الفلسفي على تجارب الإبداع الأدبي الكفيلة بإطلاعنا على صور الفظاعة.
- التفاؤل بإمكانية تحسين ظروف الكائن البشري من خلال الطموح والأمل الذي يجعله رورتي أوليا على كل معرفة.

---

(1) Jean-François Dortier (Coordonné par), Philosophies de notre temps, p. 113.

(2) Gilbert Hottois, De la renaissance à la postmodernité: une histoire de la philosophie moderne et contemporaine, p.453.

كما أن فلسفات القرن العشرين مع تفاوت فيما بينها لتقدير نقد العقل لم تغيّر من الشرط الإنساني الذي كان مشروع الأنوار وأيضا المشروع الحداثي يسعيان إليه. ومن هنا انصب التمرّد ما بعد الحداثي في نقد العقل لكونه أداة الأنوار والحداثة التي ركزت على سمة العقلانية من دون الخصائص البشرية الأخرى. وبكلمة واحدة، لم يعد العقل محكمة عليا مثلما نصبه كانط، وتوجب على الفلاسفة وفق ما يقول نيتشه ألا يكتفوا بما يمنح لهم من مفاهيم وتصورات لأجل تنقيتها وتلميعها بل ينبغي عليهم الشروع في صناعتها، في خلقها، في صياغتها وإقناع الناس بالاعتقاد في صحتها.[1] بهذا، شقّ نيتشه طريق ما بعد الحداثة بإزالة وهم الدوغماطيقية ونزع صبغة القداسة التي انتزعت من دوائر دينية أو على الأقل جرت المحاولات الفلسفية لانتزاعها منها ولكنها ما لبثت أن أعيدت من جديد أو أعيد تنصيبها على دوائر أخرى، كالعقلانية والتقدم.

من هنا، جاءت دعوة نيتشه إلى تحديد وظيفة أخرى للفلاسفة تطيح بالمشروعية المزعومة التي استندت إليها الفلسفة الغربية، وهي نفس الفكرة التي اجتهد رورتي في تفكيكها وتهديمها من التراث الفلسفي الغربي الذي تجذّرت فيه بفعل البحث عن التبرير المستحيل والاستناد إلى إبستيمولوجيا الحقيقة والموضوعية والمعرفة والعقلانية والطبيعة المشتركة واعتماد المعقولية شرطا لمشروعية المعرفة العلمية، وهو ما أزاح وأقصى مناطق اللامعقول والشذوذ والمختلف والمحتمل واللانسقي وهي نفسها المناطق التي عدّها الخطاب الفلسفي الجديد مناطق أغنى وأعمق في دلالاتها وطبقاتها مما هو عقلاني أو ما سعت الحداثة إلى عقلنته. وبعبارة أخرى، فإن الخطاب ما بعد الحداثي« يتعلق بحالة يستحيل فيها الإحاطة بشرعية أساسية أو إبستمولوجية، بالمعارف، وأصبح يبحث عن العلة أو العلل المحلية الجزئية، فأُلقي العقل النظري جانبا وأصبح يُبحث في الجزئي المتشظّي وفي الجُوارات التصورية.»[2]

لكن ما يجب الإشارة إليه في هذا الصدد هو أن رورتي المعجب بنيتشه في إفساحه المجال لنقد -عنيف أحيانا- للحداثة وامتعاضه من عصره وبلده فاعتبر بذلك رائدا ما بعد حداثيا، غير أن رورتي لا يسايره إلى أبعد حد في هذا التوجه ويرى أن ما يوجد من تحالف، بين الثقة في النفس المستمدة من إمرسون ومحبة الوطن كما هي عند جيمس و ديوي، أمرًا غريبًا ومستهجنا في قاموس نيتشه وربما قرأ جدالات إمرسون حول إلغاء العبودية على أنها شيء

---

(1) Gilles Deleuze et Félix Guattari, Qu'est-ce que la philosophie ? (Tunis: Cérès Éditions, 1993), p.10.

(2) د. سامي أدهم، ما بعد الحداثة: انفجار عقل أواخر الكون، النص: الفسحة المضيئة، دار كتابات، بيروت، لبنان، 1994م.، ص.51.

من بقايا الضعف المسيحي عند رجل مع ذلك قوي.[1]

انطلاقا من هذا يمكن القول أن ما بعد الحداثة تحيلنا إلى صورة عن العالم ليست هي تلك نفس الصورة المألوفة، وهي بمثابة فكرة، عرفت انتشارا لها بالخصوص في الثمانينيات بالولايات المتحدة الأمريكية، عن عالم تغيرت معالمه كثيرا لم يعد يثق كثيرا بطروحات وشعارات التقدم والعلم القوي والغد الجميل والعقل المنتصر. كما أصبح أمر مفاضلة ثقافة على أخرى مرفوضا مهما تكن هذه الثقافة غربية أو علمية أو تكنولوجية بل إن التوجه المقبول صار يلتمس التمازج والتعدد والتنوع الثقافي وقبول المختلف.[2] وقد لاحظ بعضهم أن مفهوم ما بعد الحداثة فلسفيا نشأ« من نقد العقل، وكان رد فعل أولي على تغيرات الظروف الاجتماعية. وقد قاد هذا الأمر إلى اتخاذ شكل عملية تعددية متسارعة للتوجهات الفردية في الحياة بوصفها طريقة نهائية لتجاوز المبادئ الأخلاقية الكونية وأقامها كطريقة ثابتة على أنها نزعة للوعي المتحرر من التعميمات الخاطئة.»[3]

ومن البديهي، أن تكون مناهضة العقل بحسب تمظهراته مسألة اختلاف أخرى تضاف إلى تباين مواقف مفكري ما بعد الحداثة في تحديد مفهوم ما بعد الحداثة والاتفاق بشأن تعريفه. هذا المفهوم الذي بدا مرنًا وزئبقيًا من الصعوبة بمكان إدراك بمدلول عام له، فهو عند بعضهم ذو صيغة إيجابية يتحدد في الوضع ما بعد الحداثي كما هو الحال مع ليوطار خاصة في كتابه المعنون بنفس الصيغة المذكورة *La Condition Postmoderne*. بينما تتحدد ما بعد الحداثة عند آخرين في "الحساسية ما بعد الحديثة " وتحمل هذه الحساسية بعدا جماليا وذوقا فنيا، تماما مثلما كان ذلك مطروقا في الحداثة من حيث هي ميل ونزوع إلى كل ما هو حديث. كما أنها هي البعض الآخر، تعدّ بمثابة منطق ثقافي للرأسمالية المتأخرة أو عصرا ثقافيا أخيرا في الغرب وفق تصور جيمسون لها، أي أنها هنا تمثل حالة أو وضعا ثقافيا لما انتهت إليه المجتمعات الغربية ما بعد الصناعية أو الاستهلاكية بتعبير السوسيولوجيين. ومن هذه الزاوية، فما بعد الحداثة أقرب إلى التماثل مع الحداثة كونهما تشيران إلى فترتين تاريخيتين. وقد جعل بعضهم أن الحداثة تنتهي مع الحرب العالمية الثانية لتأتي بعدها مرحلة ما بعد الحداثة، وهي ما يمثل عند البعض الآخر، عصر الرأسمالية الناضجة أو عصر ما بعد التصنيع والمجتمع ما بعد صناعي.

---

(1) Richard Rorty, Essais sur Heidegger et autres écrits, p. p.4.5.

(2) Jean-François Dortier (Coordonné par), Philosophies de notre temps, p. 113.

(3) Axel Honneth, «Les limites du libéralisme. De l'éthique politique aux Etats aujourd'hui», in, Rue Descartes, 5-6, Novembre 1992, (Paris, Editions Albin Michel, 1992), p.145.

تبعا لما سبق، يجدر بنا أن ننظر إلى ما بعد الحداثة بوصفها مظـاهر متعـددة لمجـالات عديدة وليست ظاهرة واحدة، وقد شكلت موضوعا مشتركا لتيارات فكرية وفنية متنوعة وقـد وصفها بعض الباحثين من حيث هي أطروحة في الفلسفة« تشمل عددا من المقاربات النظريـة نذكر من بينها ما بعد النزعة البنيوية والنزعة التفكيكية والفلسفة ما بعـد التحليليـة والنزعـة البراغماتية الجديدة. وهي مقاربات تسعى إلى تجاوز التصورات العقلية ومفهوم الذات العاقلـة باعتبارها تمثل أساس التقليد الفلسفي الحداثي الذي خط معالمه الأولى ديكارت وكانط»[1] ومع أن ما بعد الحداثة هي أقرب ما تكون إلى حركة فكرية تتعدد بـداخلها الآراء وتتفـرع إلـى اتجاهات تتباين في المصدر والتوجه ولكنها قد تشترك في خصائص بعينها منها:

- التمرد على الحداثة: وقد تجلى هذا التمرد في الحركات الفنية المعاصرة وبوجه خاص منها فن العمارة الذي تبلورت معه مناهضة صريحة للفن المعماري الحديث الداعي إلـى التقشـف والعقلانية والتجريد المستلهم لمثال الآلة والمصنع كونه النموذج الأمثل لكل مبنى. أما ما بعـد الحداثة معماريا فقد استعاضت عن التقشف بالتنميق وعن التقليـد بالإثـارة وعـن التجريـد بالخربشة المثيرة للضحك. وأهم عمل يبرز هذا التوجه ما بعد الحداثي في الهندسة تمثل فـي ناطحة السحابAT&T التي صممها المهندس فيليب جونسون.[2] فهي تحتوي علـى أنمـاط مختلفة من المعمار ومنقسمة بصورة متناسبة إلى قسم أوسـط كلاسـيكي مسـتحدث، أعمـدة رومانية عند مستوى الشارع وقمة واجهة إغريقية مثلثة أي أن هذه العمـارة تحمـل معـاني رمزية متنوعة وفيها مزج لأساليب مختلفة تشمل المحلي والإقليمي.

- انبثاق تيار فلسفي عرف باسم ما بعد البنيوية: مثله بالخصوص ميشال فوكو، جاك دريـدا، جيل دولوز، جان فرانسوا ليوطار أو بعبارة أخرى الذين اصطلح عليهم بـ "جيل الاختلاف". فهؤلاء الفلاسفة استندوا إلى الميراث الفلسفي النيتشوي المتشكك في القـيم المتوارثـة وفـي المعايير التي انبثقت مع المجتمعات الأوربية الحديثة كما استندوا إلى مناهج حديثة في تحلـيلهم

---

(1) محمد الشيخ و ياسر الطائري (تعريب وتقريب)، حوارات في الحداثة وما بعد الحداثة: حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر، ص.16.

(2) Johnson C. Philip (1906-) مهندس أمريكي، تلميذ ولتر غروبيوس W. Gropius، نشر بالاشتراك مع Henry Russell Hitchcock، أحد المؤرخين المهتمين بالهندسة المعمارية، كتابه، الأسلوب الدولي: الهندسـة منذ 1922م.، الكتاب يعرف بمبادئ المقاربة الجديدة للهندسة في أوربا والولايات المتحدة الأمريكية. يعتبر فيليب جونسون من المهندسين الأمريكيين المعروفين بأعمالهم الهندسية الموصوفة بأنها ما بعد حداثية ومنها:
- منزله الزجاجي بـ كونكتيكيت سنة 1949م.
- بناية سيغرام Seagram Building سنة 1958م.، ناطحة سحاب بـ نيويورك من الزجـاج صـممت بالتعاون مع Ludwig Mies van der Rohe.
- مركز كلاين للعلوم بجامعة يال سنة 1962م.
- ناطحة السحاب AT&T (1978-1981م.) بـ نيويورك وقد وجهت انتقادات كبيرة للواجهة الكلاسـيكية لهـذه البناية. كما عرفت بعض أعماله الأخرى جدالات كثيرة ومنها مقر Pittsburgh Plate Glass Company سـنة 1984م.، وهي برج زجاجي مستوحى من الفن القوطي وكذلك الجدال الذي عرفه بـرج Transco de Houston, سنة 1984م. والمستوحى من أسلوب Arts déco.

للمجتمع الغربي ومنها على الخصوص المنهج البنيوي والمنهج التفكيكي. يضاف إلى هذه الأدوات المنهجية، التطورات الحاصلة في العلوم الإنسانية ومنها الأنثروبولوجيا، التحليل النفسي والدراسات اللغوية، والتي استغلها هؤلاء المثقفون في قراءاتهم الخاصة التي أبرزت توجهات تتشابه إلى حد كبير في بعض ملامحها مع ما بعد الحداثة. ويستشف هذا من عبارة ما بعد البنيوية التي وإن دلّت على حقبة تالية للبنيوية تعلن فيها عن موتها فإنها بالمقابل، تشير إلى توجهات ما بعد حداثية.

- بروز نظرية المجتمع ما بعد الصناعي: وهي النظرية التي تشير إلى بروز مفهوم المجتمع الحديث بوصفه مجتمعا ما بعد صناعي وقد يشار إليه بمجتمع المعرفة أو المعلومات وحول هذه النظرية دارت مناقشات حادة بين مجموعة كبيرة من المثقفين لا سيما دانيال بيلDaniel Bell، آرثر ج. بنتي Arthur J. Penti، ديفيد ريزمانDavid Riesman، هيرمان كانHerman Khan، أنتوني ج. فينر Anthony J. Wiener، زبيغنيو بريزنسكي Zbigniew Brezinski، بول غودمانPaul Goodman، كينيت كينستونKenneth Keniston إضافة إلى مجموعة أخرى ممن يعرفون بكونهم منظرين أوربيين من الماركسية الجديدة ومن بينهم رادوفان ريشتاRadovan Richta، سيرج ماليتSerge Mallet، أندريه غورزAndré Gorz، آلان تورينAlain Touraine و روجيه غارودي Roger Garaudy. وقد تمركزت النقاشات حول تحديد مفهوم المجتمع ما بعد الصناعي ضمن طروحات الماركسيين وتطلعاتهم في الوصول إلى مجتمع اشتراكي خالي من الطبقية غير أن نقد الماركسيين الجدد للمجتمع الصناعي مثّل نزعة رجعية في نظر البعض لأن الهدف من النقد ليس هو المجتمع الصناعي ولكن الرأسمالي. ففي كتابه ما بعد التصنيع Post-Industialism يتحدث عن معنى ما بعد التصنيع وكيف أخذه من أناندا ك. كوماراسوامي Ananda K. Coomaraswamy– الذي اشترك معه في تأليف الكتاب- ويقول:

> « إن مذهب ما بعد التصنيع ينطوي إلى حد ما على الإشارة إلى خصائص العصور الوسطى ومن ناحية أخرى يمكن تعريفه بأنه ماركسية مقلوبة. وعلى أية حال فمعناه هو أوضاع المجتمع الذي يعقب انهيار المذهب الصناعي، وقد يشير إلى إجماع آراء أولئك الذين يرون أن المذهب الصناعي مقضى عليه بالزوال. إن ثمة حاجة إلى مصطلح يشتمل على آراء كل المتعاطفين مع المبادئ الاشتراكية ولكنهم يختلفون مع الاشتراكيين في موقفهم تجاه المذهب الصناعي، ويبدو أن مصطلح ما بعد المذهب الصناعي الذي أدين به إلى د. أ. ك. كوماراسوامي يلبي هذه الحاجة تماما.»[1]

---

(1) مارجريت روز، ما بعد الحداثة، ص. ص. 35. 36.

ويبدو أن الموقف الإيديولوجي لـــ بنتي في فهمه لما بعد الصناعي هو ما ترك دانيال بـــل يصفه بأنه متناقض من حيث أن بنتي معروف بوصفه اشتراكيا نقابيا يـــؤمن بأفكـــار وليـــام موريس وجون راسكن، لكنه مع هذا يعتقد في دولة الرفاهية كونها دولة جمعية ترتبط بمفهوم الدولة الاستعبادية، ويدعو للعودة إلى المجتمعات الحرفية اللا مركزية القائمة على الورشـــات الصغيرة حيث العمل الذي يسمو بالنفس، وهو المجتمع الذي يطلق عليه دولة ما بعد الصناعة أو المجتمع ما بعد الصناعي.[1] بيد أن الخلفية الأيديولوجية عند الماركســـيين الجـــدد ليســـت هي الخلفية الكامنة وراء استعمال مفهوم ما بعد الصناعي. فالذين استخدموه قصدوا به كـــذلك جملة من المعاني دالة على بروز أنماط من المجتمعات بعد الحرب العالمية الثانيـــة تحكمهـــا المعرفة العلمية النظرية حســـب بـــل أو مجتمعـــات تكنوقراطيـــة تســـودها التكنولوجيـــات والإلكترونيات حسب برزينسكي أو مجتمعات تسيطر عليها وسائل الاتصال الإلكتروني حسب بودريار أو مجتمعات مبرمجة بحسب طبيعة أساليب الإنتاج والتنظيم الاقتصادي بها ونزوعها المتزايد نحو الاستهلاك بحسب آلان تورين، الذي يصور لنا معالم هذا المجتمع حيث يقول:

« فنحن لا نعيش كلية في وضع ما بعد حداثي من الانفصال الكامل بين النظام والفاعل، ولكننـــا نعيش على الأقل في مجتمع ما بعد صناعي، وأنا أفضل تسميته مجتمعا مبرمجا، موليا الأهمية الجوهرية للصناعات الثقافية – علاج طبي، تربية، إعلام – حيث يوجد صراع مركزي بين أجهزة الإنتاج الثقافي والذات الشخصية ويشكل هذا المجتمع ما بعد الصناعي حقلا للعمل الثقافي والاجتماعي أكثر تطورا مما كان عليه في المجتمع الصناعي الذي ينهار اليوم، و لا يمكن أن تذوب الذات في ما بعد الحداثة لأنهـــا تؤكد نفسها في الصراع ضد السلطات التي تفرض سيطرتها باسم العقل. كما أن الامتداد غير المحدود لتدخلات السلطة هو الذي يحل الذات من التطابق مع أعمالها ومن الفلسفات المتفائلة للتاريخ.»[2]

انطلاقا من هذا كله يتبن لنا أن مفهوم ما بعد الحداثة معقد ومتشابك إن لم نقل أنه داخليـــا مرتبك ومتباين بين مدلولاته واستخداماته في الميادين والقطاعات التي احتضنته وتأسس بهـــا وفيها من فنون العمارة والرسم إلى الأدب والقصة خاصة مرورا بالفلســـفة والسوســـيولوجيا وغير ذلك من باقي دوائر الثقافة البشرية التي امتدت إليها ما بعد الحداثـــة مـــن حيـــث هـــي « تشخيص لما يحدث ويجري من حولنا.»[3] وإذا كان من الصعب رصد ما يدور من حولنـــا فالأحرى أن يكون أصعب منه الإلمام بمفهوم ما بعد الحداثة وتعريف مُوّحد لهـــا إلا أن ذلـــك لا يمنعنا من العثور في محاولات المفكرين ما بعد الحداثيين وغير مـــا بعـــد الحـــداثيين مـــن التمسوا تقريب مفهوم ما بعد الحداثة من الأذهان وصاغوا تحديداتهم بشكل استحسنهم غيـــرهم وشكلّوا بذلك مرجعًا هاما للباحثين والدارسين ومن أهم هؤلاء نجد جان فرانسوا ليوطار.

(1) مارجريت روز، ما بعد الحداثة، ص.37.
(2) آلان تورين، نقد الحداثة، ترجمة، أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 1997م.، ص.24.
(3) ميَ غصوب، ما بعد الحداثة: العرب في لقطة فيديو، ص..9

4- تجاوز الحداثة أو المرور إلى ما بعد الحداثة

في رده الصريح على موقف هابرماس، يذهب ليوطار إلى اعتبار أن المشروع الحداثي المتمثل في تحقيق الفكرة الكونية (العالمية) لم يعد مهجورا ومنسيا فحسب وإنما أصبح محطما ومصفى، ويكفي أن يدلّل الإنسان على هذا بواقعة أوشفيتس Auschwitzالتي تعتبر براديغم Paradigme لعدم تحقق الحداثة التراجيدي.[1]

يُبرز موقف ليوطار من فشل الحداثة[2] أن الأحداث التي طبعت النصف الأول من القرن العشرين تعتبر بمثابة رموز ودلالات على انهيار المشروع الحداثي، فواقعة أوشفيتس Auschwitz تدحض المذهب النظري العقلي الذي يُعد كل ما هو عقلي واقعي وكل ما هو واقعي عقلي المُصاغ من قبل هيغل وفي هذا نقد موجه لـ هابرماس وللأساس الفلسفي الذي استند إليه، فهذه الواقعة وهي واقعية ليست عقلية تماما مثلما أن ليس كل ما هو بروليتاري ليس بالضرورة شيوعي. فأحداث برلين1953، بودابيست1956، تشيكوسلوفاكيا1968، بولونيا 1980، تمرّد العمال على الحزب وغيرها من الأحداث تفنّد مذهب المادية التاريخية. كما أن أحداث« ماي 68» دحضت المذهب الليبرالي البرلماني وبالمثل فإن أزمات 1911م. و1927م. فنّدت مذهب الليبرالية الاقتصادية وأزمة1974-1979 نقضت تنظيم ما بعد كينز للاقتصاد[3].

في نظر ليوطار يمكننا، من خلال أسماء هذه الأحداث وأخرى غيرها، استنتاج عدد لا حصر له من العلامات والدلائل التي تشير إلى إخفاق الحداثة وفقدان الروايات الكبرى للمصداقية[4] وإن كانت لهذه الأحداث بعدها السياسي والاقتصادي حمّل فيه هابرماس الفلاسفة المؤيدين للحداثة عدم تمكنهم من الدفاع عن مشروع الحداثة ومن هؤلاء كارل بوبر صاحب كتاب المجتمع المفتوح الذي رغم إيمانه القوي بالأنوار وتأثيرها الممارس في المضمار

---

(1) Jean-François Lyotard, Le postmoderne expliqué aux enfants, p.32.

(2) إن فشل الحداثة كما طرحه هابرماس قد يفيد معنيين يترتبان بحسب الموقف الذي يتبناه المرء من الحداثة، فمن يكون ضد الحداثة يتحدث عن انهيار وعدم صلاحية مشروع وجب تجاوزه إلى مشروع آخر يتمثل عند بعضهم مثلما هو الحال عند ليوطار في ما بعد الحداثة. أما من يقف موقفا مؤيدا للحداثة لا يزال يجد مبررات يسوغ بها نجاعة هذا المشروع و يؤوله بما يتناسب مع تحقيق ما هو منتظر منه، بحيث لا يفهم من الحديث عن نهاية الحداثة فشلها بل إنه يفيد انتهاء مرحلة والانتقال إلى أخرى جديدة، فنهاية الحداثة تعني استقبال مستتبعات الحداثة وتطورات التقنية وتحولات العلوم، وهي تعني أيضا وجوب الحياة مع هذه التطورات والتحولات في التكنولوجيا والعلوم.
- راجع بهذا الخصوص بهذا موقف الأستاذ فتحي التريكي من خلال كتابه فلسفة الحداثة الصفحة 26 وما بعدها.

(3) Jean-François Lyotard, «Histoire universelle et différences culturelles», in, Critique, 41, N°456, Mai, 1985, p. 563.

(4) Ibid. p. 563.

السياسي إلا أنه ظل يرتاب حيال أثرها الأخلاقي وغير مهتم بمظهرها الجمالي.[3] وليس في مجال السياسة فحسب، بل في مجال العمل الفني أيضا أخفقت الحداثة حينما تبنت خطابا معرفيا بالأساس وأهملت الجانب الجمالي الذي لم يفلح أدورنو في التشبث به من خلال كتابه التجربة الجمالية. فضرورة العقل تنحصر في موقف المتهم للعمل الفني، وتفقد الأخلاق عنده دورها كعنصر أساسي.[4] بحيث وتبعا لهذا ظل الفرد في ظل الحداثة يعيش ضمن منظور انشطاري بعيدا عن تصور وحدوي وفي ظل تجربة تخلو من معنى السمو. ليس في كونها تحررا بقدر ما هي كيفية تعبير عن الضجر والملل الذي وصفه بودلير منذ أكثر من قرن من الزمان.

وفي معرض حديثه عن تصور هابرماس المدافع عن مشروع الحداثة ضد من أسماهم بالمحافظين الجدد، وتحت اسم ما بعد الحداثة، يعتقد هابرماس أن هؤلاء المحافظين الجدد يسعون إلى التخلص من المشروع الحداثي الذي بقي غير مكتمل، أي المشروع الذي سطرته الأنوار وظل من دون اكتمال حتى أن مؤيدي هذا المشروع من أمثال بوبر وأدورنو لم يتمكنوا من الدفاع عنه وذلك بتصورهم لدوائر الحياة بشكل تجزيئي سواء في التجربة السياسية أو في التجربة الجمالية. وعليه فإن هابرماس يُرجع " إخفاق الحداثة " إلى ترك مجموع الحياة ينقسم إلى تخصصات مستقلة متروكة لكفاءة الخبراء وربما يكون هو نفسه قد وقع في خطأ الاعتقاد بمعطى كانط في تقسيم الثقافة إلى: دوائر الفن، الأخلاق والعلم، الشيء الذي ترتبت عنه أمور سلبية.

لقد استعار ليوطار مصطلح ما بعد الحداثة postmodernité من الثقافة الأمريكية كما تداوله علماء الاجتماع والنقاد، وقصد بهذا المصطلح «حالة الثقافة بعد التحولات التي أثرت على ضوابط وقواعد ألعاب العلم، الأدب والفنون ابتداء من نهاية القرن التاسع عشر.»[3] وقد عمل في كتابه الوضع ما بعد الحداثي على النظر في هذه التحولات بمقارنتها مع أزمة "الروايات" حيث أنه حدد موضوع الكتاب، كما يصرح بذلك في مقدمته، بوضع المعرفة في المجتمعات الأكثر تطورا والتي رأى أن يسميها ما بعد حداثية.

يتضح إذن، التناسب بين مضمون الكتاب وشكله، فإذا كان الموضوع هو التحوّل الذي طرأ على العلم في القرن العشرين على وجه الخصوص وبالضبط في المجتمعات التي شهدت تقدما كبيرا أصبح من الطبيعي أن الشكل المناسب لهذا المضمون ممثلا في المجتمع الأمريكي لذلك لجأ ليوطار إلى استعارة مصطلح ما بعد الحداثة من بيئة يتجسد فيها وضع العلم ويتغيّر

---

(1) هابرماس، الحداثة: مشروع ناقص، ص.46.
(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
(3) Jean-François Lyotard, La condition postmoderne,(Tunis: Cérès Editions, 1994), p.5.

قانونه الذي يخضع حسب أطروحته إلى تبدل في نفس الوقت الذي تعيش فيه المجتمعات ما يسميه آ. تورين A. Touraine مرحلة ما بعد الصناعة وثقافات مرحلة ما بعد الحداثة. بناء على هذا، يقدم لنا ليوطار تصوره المُبسط لما بعد الحداثة بوصفها«إنكارًا أو شكًا إزاء الروايات الكبرى، فهذا الإنكار إن كان دون شك أثرا لتقدم العلوم غير أن هذا التقدم بدوره يفترضه.»[1]

لقد اعتبر ليوطار أن "الروايات الكبرى" méta-récits، تلك الروايات التي تكون« وظيفتها بدقة إضفاء المشروعية»[2]والتي ميزت العالم الحديث والمعاصر وبالتالي طبعت الحداثة بأفكار التحرر التدريجي للعقل وللحرية وللعمل، أي ما سيغدو مصدر استلاب الفرد في المجتمع الرأسمالي وأيضا بأفكار تنمية الإنسانية من خلال تقدم العلم التقني الرأسمالي، وحتى الفكرة المسيحية نفسها باعتبارها خلاص الكائنات البشرية في اعتناق أرواحها للرواية النصرانية في الحب -الضحية. مثل هذه الروايات الكبرى فقدت مصداقيتها وهي أشبه بالأساطير، الهدف منها تبرير المؤسسات والممارسات الاجتماعية والسياسية، التشريعات، الأخلاق وطرق التفكير. الفرق بينها وبين الأساطير يكمن في عدم التفاتها إلى الفعل أو المبدأ المؤسس بقدر توجهها إلى الفكرة التي تدعي أنها ستتحقق كالحرية، والكونية.

في هذا الصدد، فإن ما اعتبره هابرماس على أنه تأطير فلسفي للحداثة عند هيغل يرى فيه ليوطار نمطا شموليا لهذه الروايات تتمركز فيه الحداثة النظرية. ثم إن ما حاول هابرماس تعميمه من نتائج، توصل إليها كل من ماركس Marx و فرويد Freud وإدراجها ضمن مشاريع إزالة الوهم التي يعتقد أنها من مميزات الحداثة سوف تكون هذه المحاولة نقطة انطلاق لبناء تصور مختلف عند من يسميهم هابرماس بالمحافظين الجدد في الفكر الفرنسي المعاصر الذين تشككوا ليس فقط فيما قام به ماركس و فرويد وإنما كذلك في مسألة إزالة الوهم.

بالنسبة لـ ليوطار فإن كل علم حديث يبحث عن المشروعية لذاته بالرجوع إلى ميتا رواية، لذا يتم اللجوء إلى هذا الخطاب أو ذاك مثل جدلية العقل، هيرمينوطيقا المعنى، تحرر الذات العاقلة أو العاملة، تنمية الثروة، وهكذا يكون كل خطاب بمثابة فلسفة يبحث من خلالها العلم الحديث عن مصداقية تشكّل قانونه الخاص.[3] ليس العلم وحده ما اعتبر مسألة خلافية بين الحداثيين وما بعد الحداثيين، فمن المسائل العالقة في الحداثة يتساءل ليوطار عن مفهوم الـ" نحن" الذي برز مع العصر الحديث والذي ينبغي مراجعته، من حيث هو نموذج لتاريخ كوني أو عالمي، وسؤال هام يطرحه العالم التاريخي في نهاية القرن العشرين وبداية القرن الواحد والعشرين بواسطة اختبار الروايات.

(1) Jean-François Lyotard, La condition postmoderne, p.6.
(2) Ibid, p.6.
(3) Ibid., p.p.5.6.

لذا يتساءل ليوطار، إن كان بالامكان اليوم الاستمرار في تنظيم جملة الأحداث التي يقدمها العالم، الإنساني وغير الإنساني، بوضعها تحت فكرة تاريخ عالمي للإنسانية ؟ أي بالاستمرار في الاعتقاد بالأفكار والروايات التي كانت الحداثة تتشبث بها.

يتشكك ليوطار في تلك الإمكانية بل إنه يذهب إلى حد إنكار توفر القدرة والاستطاعة على القيام بذلك وحسبه، فإن الإجابة عن هذا التساؤل تستوجب النظر في الطرح الحداثي، الذي تشكّل معه مفهوم الـ" نحن" ضمن منظور تاريخي منذ عصر الأنوار، وحتى قبله من خلال كيفية كتاب "الاعترافات" الذي عرف مع القديس أوغسطين وظل موجودا في التقليد الغربي مع ديكارت والبحث عن الذات في فلسفة تنامت بهذا الخصوص في العصر الحديث وقدمتها الحداثة على أنها تحرر للذات، وهو ما طرح مسألة الـ" نحن" إن كانت تعني مجرد الأنا(الذات) والآخر(الأنت) وكذلك الـ "هُم"، وما إذا كان بناء كهذا يمكن أن ينظر إليه باستقلال عن فكرة تاريخ عالمي ؟ وكيف تنظم العلاقات بين أطراف هذا الـ "نحن" ؟ يجيب ليوطار عن هذا التساؤل بالنفي، رافضا ما قدمه التصور الحداثي من أن التاريخ البشري بوصفه تاريخا كونيا للتحرر لم تعد له مصداقية ويتوجب معه إعادة النظر في قانون وهوية الـ" نحن".[1] لأن تصور الحداثة، يبرر فيه كل طرف في معادلة الكونية والحداثة الطرف الآخر، فالحرية لها قيمة مشروعية لأنها كونية وهي التي توجه كل الواقع الإنساني وما يعطي للحداثة طابعها المميز. وبالمقابل فإن الحداثة من جانبها تعمل على تحقيق هذه الكونية بتبنيها خطابا تبريريا تلتمسه في الطبيعة البشرية. ومن هذا المنظور يرى ليوطار أن« مشروع الحداثة الذي يقول عنه هابرماس إنه بقي غير مكتمل يجب إعادة تأهيله وتجديده.»[2]

يذهب ليوطار في التدليل على فكرته بالاستشهاد بالأحداث التي عرفها القرن العشرين على وجه الخصوص وهي في نظره كفيلة في دحض مزاعم المشروع الحداثي الباحث عن تاريخ عالمي واحد مشترك للبشرية يتجسد فيه حلم كانط في المشروع العالمي للسلام، إذن فحادثة أوشفيتس، وغيرها من الحوادث التي ميّزت الفترة المعاصرة[3]، لن تكون إلا دليلا على فقدان الروايات الكبرى لمصداقيتها ومشروعيتها.

---

(1) Jean-François Lyotard, Histoire universelle et différences culturelles, p.p.560.561.

(2) Jean-François Lyotard, Le postmoderne expliqué aux enfants, p.32.

(3) من بين هذه الأحداث على سبيل الذكر حروب الجزائر والفيتنام وهي حروب كان لها حضور قوي في كتابات المثقفين الفرنسيين سارتر، دريدا وليوطار بحكم معايشتهم للأحداث أو بحكم معرفتهم الدقيقة بخلفية الصراعات أو كذلك بحكم إطلاعهم على الأوضاع الأليمة التي عرفتها تلك البلدان التي ولدوا بها أو قضوا بها سنوات مثلما هو الحال بالنسبة لـ دريدا المولود بالجزائر وأيضا بالنسبة لـ ليوطار الذي عاش سنتين أو أكثر بالجزائر في الحقبة الاستعمارية، لذا فهؤلاء المفكرين ما بعد حداثيين يرون في

الظاهرة الاستعمارية إحدى النتائج السلبية للحداثة.

يرجع ليوطار هذا الإخفاق الحداثي إلى تلك الصيغة التي تحدث فيها أدورنو عن انهيار الميتافيزيقا الذي يتمركز حسبه في فشل الجدل الإيجابي للفكر الهيغيلي في مجابهته للأطروحة الكانطية في الواجب. ومن المناسب التساؤل يقول ليوطار:« إذا لم يكن ممكنا ارتباط هذا الإخفاق بمقاومة ما أسميه تعددية عوالم الأسماء وإلى تنوع الثقافات الذي لا يقهر.»[1] وتماشيا مع الفكرة الرافضة لتصور الحداثة لمفهوم الـ" نحن" المُفسر بشكل واحدي بعيدا عن التنوع والتعدد، القاضي أيضا باستبعاد وإقصاء عناصر أخرى فاعلة إن على مستوى الفكر أو الفعل. يرى ليوطار أنه نتيجة لذلك، يمكن « لأكثر المنظورات تناقضا أن تجتمع تحت اسم ما بعد الحداثة.»[2] وفي هذا إشارة إلى سعة أفق ما بعد الحداثة التي تركت فراغات بإمكان الأشكال المقصية، التي عملت الحداثة على مناهضتها باسم العقلانية وتحرر الذات، أن تملأها وتُشكّل جزءا من طابعها العام.

لقد تصور ليوطار أن هابرماس نفسه يُقدم رواية كبرى إضافية في تمسكه بالحداثة، وذلك عندما اعتقد بـ "رواية التحرر" بشكل أكثر تجريدا وتعميما من ميتاروايات ماركس وفرويد.

بناء على هذا فإن حتى منظوره للعلم الحديث أصبح أمرا متجاوزا وقديما، وتلك المقابلة بين معرفة علمية من جهة ورواية من جهة ثانية لم تعد مقبولة، بحيث يصيح ممكنا وصف المعرفة السردية على أنها« ذهنية أخرى، متوحشة، بدائية، نامية، متخلفة، مستلبة، هي مزيج من الظنون، العادات، الأفكار المسبقة، الجهالات والأيديولوجيات».[3]

واضح إذن، أن ليوطار يدافع عن طرح مخالف تماما لما نجده عند هابرمس المبني على العقلانية والمقصي لأنواع أخرى بالاستناد إلى معيار الصفة العلمية الناشئة مع مفهوم الحداثة، لأن المعرفة على وجه العموم لا تختزل في العلم[4] ومن هنا يسعى ليوطار إلى التخفيف من ثنائية هابرماس بين معرفة علمية وأخرى غير علمية(روائية) يلجأ إليها عند الإجابة عن السؤال المتصل بالمشروعية عندما نتخلص من الميتاروايات وبشكل خاص ما تعلق منها بالعالمية، حيث أن هناك شروط تتحكم في طبيعة المعرفة وسيولة انتقالها.

---

(1) Jean-François Lyotard, Histoire universelle et différences culturelles, p.564.

(2) Ibid., p.564.

(3) Richard Rorty, Habermas, Lyotard et la postmodernité, p.184.

(4) يرى ليوطار أن المعرفة العلمية هي نوع من الخطاب ولكنه يقرّ مع ذلك أنه لا يمكن القول بأن العلوم والتكنولوجيات الدقيقة - ومنذ قرابة أربعين سنة- ترتدي ثوب اللغة. مثل الفونولوجيا النظريات اللسانية، مشكلات التواصل والسيبرنطيقا، الحواسيب ولغاتها، مشاكل ترجمة اللغات والبحث عن الانسجام بين لغات الآلة وغيرها من المسائل ذات الصلة باللغة والتي تطرح بخاصة حول الذاكرة وبنوك المعطيات و الحاسب الذكي وغيرها. وبحسب ليوطار فإن المعرفة تخضع لشرطين هما البحث من جهة والانتقال من جهة ثانية وفي اعتقاده أن ما يميز المرحلة (ما بعد الحداثية) التي أصبحت فيها المعرفة العلمية خاضعة للتحول ولم تعد لها نفس الطبيعة بفعل مرونة وسيولة المعلومات وتقنين ذلك اجتماعيا.وهذه أصبحت بدورها خاضعة لمسائل اقتصادية، تجارية تتصل بخلق الثروة والربح المادي وإيديولوجية تكنوقراطية تتعلق هيمنة الآلة.

- Jean-François Lyotard, La condition postmoderne, (Paris, Les Editions de Minuit, 1979), p.p.11-13.

5- مقارنة الحداثة وما بعد الحداثة:

نود من هذه المقارنة الموجزة على شكل تقابل في الخصائص وذكر للصفات التي تميز كل من الحداثة وما بعد الحداثة بغرض فهم مضمون كل واحدة منهما ولكن هذه المقارنة وما يرد فيها من خصائص لا يعني أنها مطلقة أو أن هناك إجماع حاصل بشأنها إنما هي بمثابة اقتراب أكثر من ضبط وتصور دقيق للمفهومين، قد يكون بعضها متداخلا في التيارين الحداثي وما بعد الحداثي تبعا للمجالات التي تنطبق عليها أو تصدر عنها وتبعا كذلك للمعاني التي يصبغها كل مفكر بهذا التيار أو ذاك. وقد عمل إيهاب حسن على تقديم قائمة من التقابلات التي يمكن أن تستخلص من فحص ودرس أهم ما يميز الحداثي عن ما بعد الحداثي مع علمه وإدراكه بأن هذه الخصائص هي في أغلب الأحيان متناقضة وهذه التقابلات هي وفق الآتي:[1]

الحداثة	ما بعد الحداثة
رومانسية/ رمزية	باتافيزيقا/ دادية
شكل (متصل/مغلق)	شكل ضد(منفصل/مفتوح)
غرض	تلاعب
تصميم	صدفة
بناء هرمي	فوضى
براعة / اللوغوس	إرهاق/ صمت
عمل فني/ عمل مكتمل	إجراء عملي/ أداء/ حدوث
بعد فاصل	مشاركة
خلق/ جمعية	إبادة / تفكيك
توليف	نقيض
حضور	غياب
مركزية	تشتيت
جنس أدبي/ حدود فاصلة	نص/ تناص
صيغة صرفية	تركيب تعبيري

---

(1) مارجريت روز، ما بعد الحداثة، ص.61.

استعارة	**كناية**
انتقاء	**مزج**
جذر/ عمق	**ساق أرضية(ريزوم)/ سطح**
تأويل/ قراءة	**ضد التأويل/ قراءة مغلوطة**
مدلول	**دال**
موجه للقارئ	**موجه للكاتب**
القص	**اللاقص**
الرب الأب	**الروح القدس**
عرض	**رغبة**
تناسلي/ ذكوري	**متعدد الأشكال الجنسية/ خنثوي**
هوس الاضطهاد	**فصام**
أصل/ علة	**اختلاف- اختلاف/ تغير**
ميتافيزيقا	**مفارقة ساخرة**
تحديد	**استحالة التحديد**
المفارق	**اللا مفارق**

في مثل هذه المقابلة بين الحداثة وما بعد الحداثة نجد رجوعا إلى كتاب كثيرين ومختلفين وإلى مجالات متنوعة في الأدب، النقد الأدبي، فن العمارة، الموسيقى، الفلسفة، السوسيولوجيا، السياسة، الرسم، علم الجمال وغير ذلك من الميادين التي يمكن أن نلقى فيها هذه السمات والتي يختلف بشأنها الباحثون فما يراه إيهاب حسن منتميا إلى خصائص ما بعد الحداثة يراه آخرون –على سبيل المثال- جينكس على أنه مندرج ضمن الحداثة المتأخرة أو الحداثة المفرطة في عرف بعضهم. كما أن بعضا من هذه السمات سبق لكُتاب آخرين أن جعلوها خصائص لما بعد الحداثة ومن بينهم ليزلي فيدلرLeslie Fiedller. أما عن أهم الخصائص التي يضمنها إيهاب حسن لما بعد الحداثة فهي: استحالة التحديد، المفارقة الساخرة والفوضى، وهي تتراوح بين القبول أو الرفض أو المراجعة وتخضع للمفهوم الذي يتصوره كل كاتب عن الحداثة وما بعد الحداثة وبالتالي إذا ما تحدد الشكل وُضعت المادة (أي الآثار الفكرية، القصص والروايات، اللوحات، القصائد والكتابات الفلسفية) في الشكل الذي تحدد وسطرت تواريخه من نهاية القرن التاسع عشر أو قبله إلى غاية آخر عمل فني.

أن نجد تركيزا من قبل إيهاب حسن على جعل"استحالة التحديد" أهم خاصية لما بعد الحداثة فذلك يعني تحفظه وإحجامه عن تقديم خصائص ووصفها بأنها دقيقة ومحكمة لا تقبل النقاش والمراجعة. وتبعا لهذا الموقف نقرأ في نهاية مقال[1] إيهاب حسن جملة من الأفكار المتصلة بثقافة ما بعد الحداثة وهي عبارة عن أطروحات تتسم بخاصيتي استحالة التحديد والتفكيك. هذه الأفكار هي:[2]

1- تيار ما بعد الحداثة يعتمد على تجاوز الصبغة الإنسانية للحياة الأرضية بصورة عنيفة يكون فيها التجاذب بين قوى الرعب والمذاهب الشمولية، التفتت والتوحد، الفقر والسلطة. وقد يكون من نتائج هذه المحاولة في التجاوز الانتهاء إلى عهد جديد يتواصل فيه الواحد مع الكثير بمثل ما يكون الكون واحد في كثير أو كثير في واحد *Uni-Versus*.

2- تيار ما بعد الحداثة نابع من اتساع للوعي من خلال منجزات التكنولوجيا والتي استحوذت على دوائر المعرفة في القرن العشرين أو هي حجر الأساس في المعرفة الجديدة. لكن التناقض الذي قد يبدو هنا في الوعي الإنساني الممتزج بالآلة التي هيمنت على نظرته ووعيه بذاته وبالتاريخ وبعلاقته بالبيئة.

3- تيار ما بعد الحداثة يتبدى في انتشار اللغة كمقوم إنساني، وفي غلبة الخطاب والعقل. فاللغة خاصية الإنسان الجوهرية ليست أداة وحسب ولكنها، خطاب، تعبير ووصف للذات وللعالم لا محيد للإنسان من الرجوع إلى هذه الأداة. فاللغة هي الأساس في أي مقصد سواء أكان وصفا (إعادة وصف) أو تحليلا أو فهما أو تأويلا أو تفسيرا. وأهمية اللغة في ما بعد الحداثة على حد تعبير جوليا كريستيفا تكمن في أنه إذا كان من الصحيح« أن علوم الإنسان ستخدم اللغة كآداة لاختراق درع العقلانية الواقي، فصحيح أيضا أن هذا البحث المعرفي، وهو سمة القرن الحالي، صاحبته واحدة من أكبر المحاولات لتوسيع«حدود المدلول»، أي توسيع نطاق التجربة الإنسانية من خلال إعادة تنظيم أشد عناصرها تميزا، وهي اللغة.»[3]

---

(1) مقال إيهاب حسن والمعنون مسألة ما بعد الحداثة The question of Postmodernism لعام 1980م.، وفيه يعرض الكاتب لتاريخ مصطلح ما بعد الحداثة واستعمالاته الأولى عند بعض المفكرين الرواد مثل دي أونيس وتونيبي علاوة على ذلك فـ إيهاب حسن يعرج في تنظيره لما بعد الحداثة على التطرق إلى الإشكاليات المطروحة في ما بعد الحداثة.

(2) مارجريت روز، ما بعد الحداثة، ص. ص.65. 66.

(3) جوليا كريستيفا، « ما بعد الحداثة النسائية»، ضمن، بيتر بروكر(إعداد وتقديم)، الحداثة وما بعد الحداثة، ص.312.

4- تيار ما بعد الحداثة يسعى إلى تقديم نمط جديد من التقاء الفن بالمجتمع أو الدعوة إلى ثقافة البوب (الثقافة الشعبية) في مقابل ثقافة نخبوية ميزت الحداثة أو بحسب تعبير فيدلر بأن ما بعد الحداثة تعبر عن الفجوة بين الثقافة الراقية وثقافة البوب (الشعبية) وهو نفس موقف جيمسن الذي يرى أن من سمات اتجاهات ما بعد الحداثة« تآكل الفاصل القديم بين الثقافة العليا وبين ما يسمى بالثقافة الجماهيرية أو الشعبية.»[2] وفي هذا السياق كذلك تتميز ما بعد الحداثة عما سبقها من حركات الرواد مثل التكعيبية والمستقبلية والدادية والسريالية وغيرها.

5- تيار ما بعد الحداثة يتطلع إلى الأشكال المفتوحة، المرحة والطموحة والانفصالية والمهجورة أو غير المحددة لتكوين خطاب مؤلف من شظايا، أو تكوين إيديولوجية التصدع التي تعمد إلى الحل والفض وتستنطق الصمت- رغم كل ذلك فإن تيار ما بعد الحداثة ينطوي أيضا على عكس هذه المكوّنات ونقائضها.

في هذه الخصائص والأفكار التي لخصها إيهاب حسن والتي أرّخ وطرق بها إشكاليات ومواضيع ما بعد الحداثة، نجد تقاطعات عدة تنسحب على فلسفة رورتي والإشكاليات المثارة تجد أيضا صدى لها في مناقشات رورتي وتحليلاته الفلسفية. وبكلمة واحدة يمكننا القول، إن فلسفة رورتي تحتل موقعا وسطا يطل من ناحية على ضفتي بعض التقابلات التي حددتها قائمة إيهاب حسن أو هي تنتقي من سمات الحداثة ما يدفعنا إلى القول بأنها حداثية بمثل ما تختار خصائص لما بعد الحداثة تجعلنا نقر بما بعد حداثيتها.

ومن المفيد التذكير هنا، بأن قوة ما بعد الحداثة أو جزء من قوتها هي في حضورها أو كما يقول تيري إيغلتون فهي واقعة موجودة[2] لها منطقها الداخلي ولها تجلياتها ومعالمها التي تفرض نفسها حتى وإن نحن رفضناها أو حاولنا تجاهلها. وأول اعتراض لا شعوري من طرفنا لما بعد الحداثة يكمن في أهم سمة لها وهي التجديد الذي نخشاه تلقائيا لأننا نراه قفزة في المجهول مقارنة مع المألوف لدينا بوصفه حداثيا أو بوصفه تراثيا أو جزءا لا يتجزأ من ذاتيتنا وهويتنا. بناء على هذا الموقف الحذر إزاء ما بعد الحداثة والذي يتوافق فيه إيغلتون مع رورتي يتوجب علينا أن نفحص مضامين فلسفة رورتي وبالخصوص مواقفه من الفلسفة الإبستمولوجيا والحقيقة واللغة وهي من المسائل المفتاحية لتوضيح رأيه المُوحّد بين الحداثة وما بعد الحداثة في قراءتنا لفلسفته.

---

(1) فرديك جيمسن، ما بعد الحداثة والمجتمع الاستهلاكي، ضمن، بيتر بروكر(إعداد وتقديم)، الحداثة وما بعد الحداثة، ص.256.

(2) تيري إيغلتون، أوهام ما بعد الحداثة، ص. 10.

الباب الثاني:

اللغة والهيرمينوطيقا ونقد الابستمولوجيا

الفصل الأول:

ما بعد الفلسفة :

أولا:

- فلسفة من دون الفلسفة

1- نهاية الفلسفة

2- الشرط البراغماتي

3- ملامح الفلسفة "الرورتية "

أ- اللا-ماهوية.

ب- اللا-تمثيلية.

ج- اللا-تأسيسية.

ثانيا:

- مستقبل الفلسفة

1- البراغماتية فلسفة التقدم

2- من فلسفة المستقبل إلى مستقبل الفلسفة.

ثالثا:

- الفلسفة المنشئة

1- التنشئة

2- المحادثة

أولا: فلسفة من دون الفلسفة:

ليس هناك ما يدعونا إلى الاستغراب ونحن نقرأ ضمن أفكار ريتشارد رورتي ما يشير إلى فكرة تكون فيها الفلسفة فلسفة من دون الفلسفة في الشكل أو في المضمون. كما لا ينبغي أن نذهل من نزع صفة الفلسفة عن الفلسفة أو بتعبير سلبي هذه المرة التفلسف بأسلوب لا فلسفي. بالنسبة للبراغماتيين- ورورتي واحد منهم أو من أبرز فلاسفتهم الأحياء– فإن مجهودهم انصب في« محاولة تهدف إلى إيجاد الوسائل لتقديم البراهين اللا فلسفية في لغة ليست فلسفية. لأنهم [أي البراغماتيين] جوبهوا بمأزق أو إحراج: إذا ما تبّنوا بإفراط لغة ليست فلسفية، أدبية أكثر، فسيتهمون بتغيير الموضوع؛ وفي المقابل، فإن لغة فلسفية مفرطة تحتوي افتراضات أفلاطونية غير منسجمة مع الأهداف التي يريد البراغماتي الوصول إليها.»[1] تبعا لهذا الإحراج كيف سيكون رد فعل البراغماتي هل يمارس فلسفة وفق ما يراه مناسبا لتصوره الخاص أم أنه يستسلم لما يفرض عليه من لغة فلسفية لا تناسبه.

قد يكون موقفه بمثل ما لاحظ ذلك جاك بوفراسJacques Bouveresse، من أن رورتي يقترح في كتابه "عواقب البراغماتية" بأنه يتوجب علينا التخلّي دفعة واحدة في محاولة الإجابة عن سؤال قد لا يكون له معنى، وعلى افتراض أن له معنى، بمعنى ما تعلق بالتساؤل عن حقيقة الفلسفة أو من هو حقيقة فيلسوف.[2] وهو السؤال بحسب رورتي الذي سيعيدنا إلى سابق عهد طرحت فيه الأسئلة بلغة الماهية ولغة فلسفية أفلاطونية تعود بنا إلى الغوص في الأعماق والأسس وقد لا يفيدنا في شيء بحث كهذا أو تصور للفلسفة بهذه الكيفية. لكن هذا لا يذهب بنا إلى القول بأن رورتي يطلق حكما سلبيا على أهمية الفلسفة وفائدتها أو أنه يصرّح بعدم جدواها فقد كان اقتناعه بدورها منذ بدايته الفلسفية الأولى التي تصادفت مع مغادرة رورتي شيكاغو وتوجهه إلى جامعة يالYale لتحضير أطروحته في الفلسفة. منذ تلك الفترة وما يقارب الأربعين سنة قضّاها الفيلسوف في البحث عن كيفية متماسكة ومقنعة لصياغة اهتماماته حول منفعة الفلسفة.

لقد كانت البداية في هذه الصياغة ما اكتشفه الفيلسوف في كتاب هيغل " فينومونولوجيا الروح " (ظواهرية العقل) وهو الكتاب الذي استخلص رورتي من قراءته أنه إذا اعتبرنا أن مهمة الفلسفة تكمن في حدود إعادة وصف للفيلسوف القادم فيصبح ذلك بمثابة نوع من التنافس

---

(1) Richard Rorty, Conséquences du pragmatisme, p.15.

(2) Jacques Bouveresse, «Sur quelques conséquences indésirables du pragmatisme», in, Lire Rorty : Le pragmatisme et ses conséquences, op. cit. ,p.19.

بين الفلسفات. فإن حيلة الذهن يمكنها أن تعمد إلى استخدام هذا الصنف من التنافس.

يمكن إذن، للفلسفة أن تستعمل إعادة الوصف لبناء الصناعة التصورية لأفضل مجتمع يكون أكثر حرية، وأكثر عدلا.[1] وحسب رورتي:« إذا كانت الفلسفة، على أحسن تقدير، ما أسماه هيغل "إدراك الفلسفة لزمانها في الفكر"، فيمكن أن يكون هذا الأمر كافيا. لأنه بإدراك زمانها، يمكن أن تنجز ما أراد ماركس تحقيقه: تغيّير العالم. وهكذا، وإن افتقدت إمكانية " فهم العالم "، بالمعنى الأفلاطوني- فهمُ انطلاقا من موقف خارجي عن الزمان والتاريخ- يمكن أن أمنح أيضا دلالة اجتماعية إلى مواهبي وإلى دراسة الفلسفة.» [2] كانت هذه قناعة رورتي في بداية مشواره الأكاديمي وتعلّقه الشديد بالفلسفة، انطلاقا من أبعاد ذاتية راسخة في نفس الفيلسوف وتطلعه إلى إبداع وخلق ذاتي بواسطة التفلسف، إضافة إلى المحيط العائلي والاجتماعي الذي غرس في ذاتية رورتي حبا كبيرا للفكر الفلسفي حتى وإن تلاشت الصورة الأفلاطونية التي كان رورتي يرغب في تقمصها وهو لم يبلغ بعد سن العشرين، حينما كان مطلبه الفلسفي هو التمكن من البرهنة وإقناع الآخرين في مرحلة أولى ثم الوصول إلى نقطة تتبدد معها كل الشكوك ونصل إلى إرادة التوقف عن البرهنة. وكأن هذه الفترة من حياة رورتي الفكرية تقدم لنا صورة عن رورتي الأقرب إلى فهم للفلسفة من حيث هي خطاب عقلاني يؤمن بالموضوعية والعقلانية واللاتاريخية.

ويتضح من هذه النقطة أن فكر رورتي لم ينضج بعد بالشكل الذي تتبلور معه صورة الفلسفة الرورتية الخاصة ومعها مفهوم الفلسفة. إن رورتي الذي استهوته في صباه الفلسفة الأفلاطونية سيتحول شيئا فشيئا- في فترة بحثه الأكاديمي- إلى الفلسفة التحليلية ويهجر التصورات الأفلاطونية التي اجتذبته في بادئ الأمر.

لقد سبق لأفلاطون[3] أن عالج بطريقته الخاصة موضوع الفيلسوف حينما تساءل عن مفهوم الفلسفة ومن هو الفيلسوف الحقيقي ؟ وقد بدا في إجابته نوع من التردد في وصف كل

---

(1) Richard Rorty, Trotsky et les orchidées sauvages, in, Lire Rorty : Le pragmatisme et ses conséquences, op. cit., p.263.

(2) Ibid, p.263.

(3) ليس هذا في الحقيقة مقام للحديث عن مفهوم أفلاطون للفلسفة ولكننا أردنا من خلال التطرق إلى أفلاطون التذكير بنقطتين لهما علاقة مباشرة بـــ رورتي. الأولى تتمثل في تبرّم رورتي من التصور المثالي الذي اصطبغت به الفلسفة إلى الحد الذي جعل رروتي يصطلح على البحث الفلسفي المطلق وكأنه مشروع أفلاطوني قديم، خلّد تقابلا وهميا بين عالمين أحدهما معقول، جميل، كامل، حقيقي ومطلق والآخر محسوس، قبيح، ناقص، ظني، نسبي. أما النقطة الثانية فتتمثل في جهد رورتي الفكري لتقويض التصور الأفلاطوني وكل تصور فلسفي مشابه له.

من لديه شغف ورغبة في المعرفة بأنه فيلسوف ذلك أن المعرفة تعتبر عنصرا هاما من عناصر الفلسفة ولا يجوز من ثمة نفي صفة الفيلسوف عمن توفر فيه شرط أساسي من شروطها ألا وهو المعرفة، والفلسفة من هذا المنظور عملية معرفية. لذا سيلجأ أفلاطون إلى إحداث تمييز بين فيلسوفين أحدهما بالمظهر وآخر بالحقيقة، هذا الأخير بحسب أفلاطون، هو من يحب رؤية الحقيقة وتكون له القدرة على السمو إلى الجمال بالذات ومحبته كما في نفسه. وحينما يسأل غلوكون في محاورة الجمهورية سقراط عن كيفية التمييز بينهم فيجيبه بقوله: إن عشاق الأصوات وعشاق المناظر هم فيما أرى مفتونون بالجميل من الأصوات والألوان والأشكال وجميع الأشياء التي تتألف منها، غير أن عقولهم تعجز عن رؤية طبيعة الجمال بالذات ومحبته.[1] إذا ما استبعدنا هذا التقابل وهذا التمييز الفاصل بين صنفين من الفلاسفة، فلاسفة بالمظهر وآخرين بالحقيقة سيكون من الواجب تبعا لذلك تطهير ساحة الفلسفة من هؤلاء الذي نحكم عليهم بأنهم مزيفون ونعمد إلى فضح هويتهم، عندئذ سنكتشف حقيقة الفلسفة من خلال الفيلسوف الحقيقي. بيد أن التصور الأفلاطوني، يحيلنا على تناقض ذلك أن أفلاطون وهو يقّر بالتقابل بين نمطين للفلسفة في نفس الوقت الذي لا يريد فيه التمسك به، لأنه ينتصر في نهاية المطاف إلى نمط ما يصطلح عليه بفيلسوف عالم المثل. بناء على هذا اتخذ رورتي موقفا معارضا للتصور الأفلاطوني الذي أعجب به لأول مرة ثم حاد عنه ليقترب شيئا فشيئا من طرح تحليليي ثم براغماتي بعد ذلك بما يوحي وأنه ينفي الفلسفة.

قد يفهم من هذا التعبير، ومن بعض أوجه مدلولاته، نفي الفلسفة أو الدعوة إلى استبعادها فضلا عن ادعاء موتها أو نهايتها. غير أن رورتي يحيلنا على« وضع معقد تعرفه الفلسفة وهو ما يجعل الغموض يلف لفظ الفلسفة ذاته بمثل ما يكون ذلك الغموض في ألفاظ أخرى كالجمال، الخير أو الحقيقة ويزداد هذا الغموض والتعقيد من خلال طريقة الاستعمال فمثل الألفاظ المذكورة يقول رورتي "حقيقة" و" خير" تعني خصائص تنطبق على منطوقات، أفعال أو وضعيات. أما إذا استعملت وهي مزودة بألــ التعريف، فهي تمثّل الأسماء الحقيقية للمواضيع، للأهداف أو المعايير التي نستطيع محبتها من كل قلوبنا، من أرواحنا أو من عقولنا. إنها مواضيع ذات أهمية قصوى.»[2] وإن وضع التعقيد في مفهوم الفلسفة وكيفية استخدامه هو ما سعى رورتي إلى تحديده في سياق إثارته لفلسفة من دون الفلسفة وكأنه بهذا التحديد يكشف لنا عن تصورين أحدهما يخص الفلاسفة الذين حصروا " الفلسفة " في نطاق

---

(1) أفلاطون، الجمهورية، (فقرات 475-476)، ترجمة، د. فؤاد زكريا، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1986م.، ص. ص. 194. 196.

(2) Richard Rorty, Conséquences du pragmatisme, p.15.

التخصص والاحترافية فباتت مجالهم المحمي بحكم تخصصهم واحتكارهم لسلطة باستنادهم إلى مقدرتهم في هذا النمط من البحث. أما الثاني فهو الذي يحاول أن يعطي بعدا أوسع للفلسفة بوصفها شكلا تعبيريا ضمن دوائر الثقافة البشرية ويسعى أيضا إلى نزع هالة التقديس التي لبستها الفلسفة وعوضت بها الدين. ومن ثم لا يكون لمفهوم الفلسفة الذي يشار إليه بحسب رورتي بحرفP كبير في البداية، غالبا ما نجد رورتي يقرنه بالأفلاطونية لأن هذه الأخـــيرة - وبفعل تأثيرها الواسع على مدى تاريخ الفكر الفلسفي- أصبحت ترمز إلى الفلسفة تماما مثلما قرن هيدغر الأفلاطونية بالميتافيزيقا والميتافيزيقا بالأفلاطونية.

إن المعنى الذي يعطيه رورتي للأفلاطونية وهو يقرنها بـــ "الفلسفة" وحينما يكتبها بحرف P هو ذلك المعنى الواسع الذي كانت فيه« محاولة أفلاطون للسمو والتحرر من المجتمع، من النوموس (القانون) *nomos*، من الاتفاق والالتفات صوب الطبيعة (الفيزيقا)*phusis*.»[1] لقد بدا مجهود أفلاطون في مجمله، سعيا نحو تجاوز إطار الزمان والمكان وما يكون محل تواطؤ بين أفراد المجتمع لأنه محكوم بقانون التغير بينما كان فكر أفلاطون منحصرا في البحث عن الثابت البارمنيدي الذي يفلت من قبضة التغيّر ومن ثم فالخلود والأبدية هما صفتان أرادت الأفلاطونية بلوغهما. بينما يريد رورتي أن يظهرنا على صورة مغايرة لهذا المنحى الأفلاطوني، إنها صورة شبيهة بالفهم السوفسطائي المحيّن وذلك بإعطائنا منفذا للفرار من الأسئلة التقليدية عن الماهية والموضوعية والاكتفاء بما تمنحه لنا الصدفة والعرف الاجتماعي.

إن ما يتكشف لنا من وراء هذه المفاهيم هو بالخصوص المرحلية التي تميز طابع التفكير الفلسفي في أطره التاريخية. هذه المرحلية نفسها هي ما يجعلنا نقف على أخطاء في الطرح أو التصور المبني على دوغماطيقيات العقل والمنطق وهو مثلا ما تجلّى لنا في مزاعم الحداثة وإيمانها المفرط بالعقلانية وطموحاتها اللامتناهية وتفاؤلها العميق الذي أفضى إلى أمثلة كارثية اتخذها أعداء الحداثة دليلا على إفلاس العقل الحداثي.

لكن وإلى وقت غير بعيد، بدا لنا الخطابي الحداثي التنويري والعقلاني الداعي إلى التقدم والأنسنة جزء من مرحلة لم تعد تمثل أمامنا، هي ما نطلق عليه نهاية الفلسفة وبروز أشكال أو على الأقل شكل آخر للفلسفة، وهو شكل قد يتماثل مع ما بعد الحداثة و مع العولمة، وهو بمعنى آخر في عرف رورتي شكل يتجلى معه تفكير رورتي المتأرجح بين حداثة هابرماس وما بعد حداثة ليوطار.« وهكذا فإن الشكل الجديد الذي تتيحه ظاهرة العولمة وانفجارات ما بعد الحداثة، هو محاولة لتفكيك الأشكال السائدة، القديمة والحديثة، ذات الجذر الديني واللاهوتي، أو ذات المنشأ العلماني والناسوتي، وذلك من أجل فهم مآزق المذاهب الإنسية

---

(1) Richard Rorty, L’espoir au lieu du savoir : Introduction au pragmatisme, p.60.

والكشف عن المشاريع التحررية.»[1]أي إماطة اللثام عن التضليل والوهم الذي يتخلل هذه المشاريع المُجسدة في ذهنيات المثقفين التقليديين أو الحداثيين على حد سواء وهي التي المشاريع جاءت لتعلن نهاية الفلسفة، نهاية مرحلة من الفلسفة ضمن سلسلة من حديث النهايات التي بدأت بنهاية الإله، نهاية الإنسان (الإنسان الأخير)، نهاية التاريخ، نهاية الإيديولوجيا، نهاية المرأة، نهاية الحداثة...إلخ ذلك من النهايات.

1- نهاية الفلسفة:

لقد زعم بعض من الدارسين لأعمال رورتي والذين اعتقدوا أن الفيلسوف جاء بمواقف معلنة عن موت الفلسفة.[2] وإذا صحّ مثل هذا الزعم فسيكون من اليسير علينا إدراج رورتي ضمن خانة المُبشّرين بالنهايات من قبيل البنيويين وما بعد البنيويين، وغيرهم من المثقفين الذين استهوتهم فكرة النهاية في حد ذاتها أكثر مما هي فكرة حقيقية أو ذات مضمون فكري عميق، تُعبّر عن رؤية تاريخية وطرح موضوعي له بعد وتصور ثقافي استشرافي.

وإذا كان المقصود بالنهاية الموت فإن هذا ما ينفيه رورتي بعبارات صريحة ضمن ردّه على فانسن ديكومب Vincent Descombes حيث يقول:« لا يمكن للفلسفة أن تعرف نهاية، لأن الحياة والثقافة معقدتين إلى درجة أن عددا من الأمور الجديدة التي نريد قولها لا يمكن فهمها بدقة إلا بتأقلمنا مع الأشياء القديمة التي نرغب في الاحتفاظ باستخدامها.»[3] وإذا كانت مهمة الفلسفة بحسب ما يشير إلى ذلك جون ديوي، هي توضيح أفكار الناس المتصلة بنزاعاتهم الأخلاقية والاجتماعية لأزمنتهم، فإن هذه النزاعات لن تنتهي وباستمرارها تستمر الفلسفة طالما بقيت في الثقافة فسحة من الحرية والانفتاح تجعل من نقد المؤسسات والممارسات إمكانية قائمة. هذه الإمكانية تبدو بحسب رورتي وثيقة الصلة بالحرية، وبوجود الحرية في الثقافة توجد الفلسفة وتزدهر ويصح كذلك العكس.

---

(1) علي حرب، حديث النهايات: فتوحات العولمة ومآزق الهوية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، الطبعة الأولى، 2000م.، ص.192.

(2) ذلك ما يذهب إليه فانسن ديكومب في مقاله Something different(Remarques sur le pragmatisme de Richard Rorty) والمنشور ضمن كتاب Lire Rorty : Le Pragmatisme et ses conséquences بإشراف جان بيار كوميتي، حيث يرى ديكومب أن الصورة التي أذاعها بعض أتباع رورتي هي تلك التي تقدم صيغة جديدة عن موضوع نهاية الفلسفة وهي صورة تأخذ أصالتها من داخل الفلسفة التحليلية.

(3) Richard Rorty, «Réponse à Vincent Descombes», in, Lire Rorty : Le pragmatisme et ses conséquences, op. cit., p. 174.

إن الفلسفة لا يمكنها أن توجد إلا وسط مناخ حر ومثلما أن ظهورها عند اليونان لأول مرة كان بتوفر عامل الحرية فكذلك يرتبط مصيرها بوجود الحرية. هذه الأخيرة التي تعتبر في أعين رورتي الغاية الوحيدة في المجتمع الليبرالي إلا لتوفر ويضيف رورتي موضحا موقفه النافي لنهاية الفلسفة والمؤكد على حاجة الإنسان إلى الفلسفة. وكأنه يسترشد في هذا الصدد بأفلاطون الذي ينظر إلى الفلسفة وكأنها استعداد طبيعي لدى الإنسان عندما توجه بالحديث إلى أحد معاصريه قائلا له: يوجد في ذهن الإنسان بالطبيعة شيء ما من الفلسفة.[1] علما بأن المعنى الذي قصد إليه أفلاطون من الفلسفة ليس هو بالطبع المقصود حينما نتكلم اليوم عن الفلسفة. وليس هو نفس المعنى الذي يقصده رورتي ويوافق عليه، فهو إذن يستبعد مثل هذا القول الدوغماطيقي المعلن عن حتمية موت الفلسفة، حيث كتب:« سنكون بحاجة على الدوام إلى إعادة وصف في الفلسفة، بمثل ما يكون ذلك في العلوم والفنون. وحينما نعمل على "دفن" الفلسفة فإننا ندفن دائما نظاما معينا مهجورا للوصف. لن تظل الفلسفة مُقبَرة أبدا، لأن الأوصاف الجديدة التي تستبدل تلك التي هجرت ستصبح آجلا أو عاجلا مهجورة بدورها وسيكون هناك مرة أخرى فلاسفة لإنجاز المهمة.»[2]

هكذا، يتجلى موقف رورتي بعيدا عن كل قراءة لخطابه البراغماتي الجديد يفهم من ورائها الإعلان الصريح عن نهاية التفكير الفلسفي صريحا لا غموض معه، بل إن ما يشير إليه موقف رورتي هو بالخصوص« نهاية نمط معين من هذا التفكير الذي تجسد لمدة ألفي سنة منذ أرسطو وأفلاطون [أفلاطون بدرجة كبيرة لأن رورتي يحرص في كل انتقاداته للفلسفة على النموذج الأفلاطوني] في البحث خارج الذات عن قوانين ثابتة تتطابق مع الفكر يشيّد على قاعدتها صروح المعرفة اليقينية وأشكال النظر والاعتبار والحكم والسلوك.» [3]

الفلسفة في واقع الأمر لا توجد، إذا أخذناها بالمعنى العام، كل ما يوجد فلسفات أو فلسفة جزئية مثلما أن العلم والفن غير موجودين وكل ما هو موجود منهما فهو علوم جزئية وفنون جزئية. ليس هذا مجال إعادة الحديث عن الجدال القديم/ الحديث للفلاسفة وانقسامهم حوله إلى إسميّين وتصوريّين حول وجود الأشياء والتساؤل عن ماهياتها إن كانت كلية أو جزئية أو بحث مسألة أنطولوجية تتصل بمواقف التعددية والواحدية والتي تنطبق بصورة من الصور

---

(1) Gadamer, Herméneutique et philosophie, préface de Jean Greisch, Beauchesne, 1999, p. 2.

(2) Richard Rorty,« Réponse à Vincent Descombes», in, Lire Rorty : Le pragmatisme et ses conséquences, op. cit., p. 174.

(3) محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات: فصول في الفكر الغربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 2002م.، ص.156.

على مذاهب الفلسفة واتجاهاتها بقدر ما إن الحديث يتمحور بالخصوص حول درجات الوجود ومراتبه. ولهذا نجد رورتي يتحدث عن نوعين من الفلسفة النوع الأول تكتب فيه الفلسفة بحرف" **P** " كبير أما النوع الثاني فيكتب بحرف" **p** " صغير ويقصد رورتي بالنوع الأول أن التفلسف« يعني اتباع نموذج أفلاطون أو كانط، طرح أسئلة حول طبيعة بعض المعاني المعيارية مثل حقيقة، عقلانية، صلاح، من أجل امتثال أفضل مع هذه المعايير.

إن الفكرة المطروحة هنا هي تلك المتعلقة في الاعتقاد أنه بالبرهنة على معرفتنا بالحقيقة، بالخير أو بالعقلانية، نستطيع أن نعتقد في أكبر عدد من الحقائق، وأن نفعل الخير أكثر أو أن نكون عقلانيين أكثر.»[2] حسب هذا المعنى فالعلاقة تكون متينة كلما كان استعدادنا لجعل مهمة الفلسفة البحث في الأسس بغرض التبرير والبرهنة وكأن ممارسها بهذا الفعل سيكون أقدر من غيره على فهم ما يبرره وعلى توجيه العمل إذا كان ممكنا ومطلوبا صوب ما يزعم أنه يبرهن عليه مفهوما كان أو قضية.

أما بخصوص النوع الثاني، فيقصد رورتي من وراء ذلك إلى ما يشير إليه ولفريد سيلارس Willfrid Sellars« ويصطلح عليه بتلك المحاولة في النظر إلى الأشياء، بالمعنى الأوسع للكلمة، كيف تتفق، بالمعنى الواسع للكلمة. وهو المعنى الذي أعطاه بيركليسPériclès، على سبيل المثال، لهذا المصطلح حينما هنأ الأثينيين بالتفلسف من دون ضعف(*philosôphein aneu malakias*) وبهذا المعنى، يكون بليكBlake هو أيضا فيلسوف مثل فيخته Fichte وبنفس القدر الذي يكون معه هنري آدامزHenry Adams فيلسوفا أكثر من فريغهFrege.»[1]الفلسفة من هذه الزاوية ليست إلا جنسا أدبيا لا يختلف في كثير من دلالته عن أنواع الكتابة الأدبية الأخرى.

إذا شئنا أن نحدد مضمونا فلسفيا لمعنى الفلسفة هنا وجدناه ينطبق على رؤية هيغل الداعية إلى اعتبار الفلسفة هي إدراك بالزمان في الفكر وهي وإن كانت نظرة مثالية قد لا تتطابق مع ما يذهب إليه رورتي– وهو ذاته عمد في أكثر من مناسبة إلى تقريب هذا الفهم الهيغلي- إلا أنها تفيد جانبا تاريخيا لا يمكن إهماله بالنسبة لمفهوم الفلسفة، ولربما من هذه الناحية كان مفهوم الفلسفة في حد ذاته ليس شيئا آخر سوى تاريخ الفلسفة.« إن الفلسفة [يقول هيغل] تستمد أصلها من تاريخ الفلسفة وبالعكس. وأن الفلسفة وتاريخ الفلسفة هما صورة لبعضهما البعض.»[2]

---

(1) Richard Rorty, Conséquences du pragmatisme, p.15.

(2) Ibid., p.15.

(3) هيغل، محاضرات في تاريخ الفلسفة: مقدمة حول منظومة الفلسفة وتاريخها، ترجمة د. خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 2002م.، ص. 106

إن الوجود الذي نقصده في هذا السياق هو وجود نظري / عيني، نظري من حيث أنه جملة الآراء والأفكار النظرية التي تكون للفيلسوف حول ظاهرة أو مجموعة من الظواهر المادية منها والروحية. أما العيني في هذا الطرح فهو تجسد هذه الأفكار من خلال مواقف شخصية متحققة في الواقع الفعلي تاريخيا واجتماعيا في ذات الفيلسوف وليس في كونها آراء غير متصلة بالإنسان منتجها أو أنها غير إنسانية *ab extra*. إن الفلسفة مهما تميزت بأبعاد تنظيرية، تجريدية، عامة إلا أنها تظل منحصرة ولصيقة بذات إنسانية متموقعة مكانيا وزمانيا. ومن هذا الجانب، فهي ذات متسمة بأفق تاريخي غالبا ما نتجاوزه لأننا نريد أن نضع الفلسفة في إطار لا زماني ولا مكاني.

وقد يحيلنا معنى الوجود الذي نتحدث عنه إلى مستوى تاريخي فردي يبدو في أعين فيلسوف مثل وليام جيمس على أنه خاص بمزاج الإنسان وحسب هذا الفيلسوف دائما فإن « تاريخ الفلسفة، إلى حد كبير، هو صراع بين أمزجة بشرية»[3] وقد تمثل هذا الصراع في ظهور الفلسفات وتتابعها وكأنها حلقات لسلسلة ليس من الضروري أن نبحث لها عن انسجام بالمعنى الذي يجعلنا نبرر هذا التسلسل في الزمان بعيدا عن المصادفة والتاريخانية والتمسك بطرائق تقليدية في الإثبات، وبمقولات التقابل بين الأسمى المعقول والأدنى المحسوس، بين المقدس الديني والمدنس الدنيوي، بين الجزء الروحي الأرقى والجزء المادي الأخس في الإنسان. يسُر الفيلسوف البراغماتي أن« يعترف مع هيدغر بأن المفكرين الكبار هم الأكثر مزاجية. إنهم أولئك الرجال، من قبيل هيغل وفتغنشتاين، الذين يجعلون الاستعارات تنبثق من أي مكان، والبروق تلمع برسمهم سبلا جديدة.» [4]

إن الفيلسوف البراغماتي، خاصة جيمس وديوي، يدفع بأفكاره قدما في سبيل تجاوز ازدواجية الفكر والعالم، الأخلاق والمعرفة، المظهر والحقيقة ويرغب بخطابه تخطى النزاعات الميتافيزيقية التي توارثها التراث الفلسفي الغربي منذ الإغريق. فـ جيمس نظر إلى البراغماتية على أنها بالأساس طريقة لفض النزاعات الميتافيزيقية عندما يتخذ "نادرة السنجاب" [1]مثالا لهذه الخلافات الميتافيزيقية وبالنسبة له فإن« فالطريقة البراغماتية هي قبل

---

(1) William James, Le Pragmatisme,op. cit., p.25.

(2) Richard Rorty, Essais sur Heidegger et autres écrits, p.27.

(3) يقول جيمس عن نادرة السنجاب التي يتخذها كمثال عن الجدالات العقيمة أثناء مناقشة ميتافيزيقية تتعلق بسنجاب يتواجد على جذع شجرة بينما يقف رجل مقابله ويرغب في رؤيته لكنه كلما تحرك باتجاهه يتحرك السنجاب حول الشجرة بخفته بسرعة تفوق حركة الرجل جاعلا الشجرة حائلا بينه وبين الرجل وحيث لم ينجح هذا الأخير من رؤيته. ومن هنا كانت المشكلة الميتافيزيقية: هل يدور الرجل حول السنجاب، أم لا ؟ بالطبع فهو يدور حول الشجرة والسنجاب على الشجرة، لكن هل يدور على السنجاب نفسه ؟ يرى جيمس أن "نادرة السنجاب" هي مثال للجدالات الميتافيزيقية العقيمة التي جاء المنهج البراغماتي للحسم بشأنها.

- William James, Le Pragmatisme, p p.47.48.

كل شيء طريقة تسمح بحل الخلافات الميتافيزيقية والتي من دونها [أي الطريقة البراغماتية] ستظل عالقة.»[1]

هذه الرؤية هي نفسها، التي اتفق فيها ديوي مع جيمس ورأى أن تلك الخلافات الميتافيزيقية الموروثة عن حقب الفكر الفلسفي المختلفة تمثل عائقا عن تحقيق تقدم على المستوى الأخلاقي والإنساني وهي بمثابة إيديولوجيا سادت الفلسفة اليونانية حينما أعلت من شأن النظري وحطت من العملي ومجدت المعرفة النظرية لذاتها وأبعدتها عن كل قيمة واقعية ملموسة. وهذا ما يؤكد عليه جون ديوي حينما يطلعنا على الثنائية التي ميزت الثقافة الإغريقية بجعلها العالم منقسم إلى عالمين:

- أحدهما فوق طبيعي، قريب من الآلهة أو هو عالم الآلهة خالد، أبدي، ثابت، معقول، فيه المعرفة بالمعنى الكامل اليقيني.

- بينما الآخر عالم البشر، فانٍ، متغير، محسوس، المعرفة فيه لا تملك إلا صفة الاعتقاد والرجحان. أو مثلما يؤكد على ذلك ديوي في أن « ...الكامل والتام هو الفكر المعقول، وهو((الغاية)) القصوى أو نهاية كل حركة طبيعية. أما ما يتغير، وأما ما يظهر ثم يختفي، فهو مادي، فالتغير ((يُعرِّف)) الأمور الطبيعية، وهو في الأغلب القوة على بلوغ غاية ساكنة ثابتة. ويتعلق بهذين العالمين ضربان من المعرفة، أحدهما فقط معرفة بمعنى الكلمة، إنه العلم Science وله صورة عقلية ضرورية لا متغيرة. فهو يقيني. والآخر الذي يتعلق بالتغير هو الاعتقاد أو الظن، هو التجريبي والجزئي، فهو ممكن وموضوع للرجحان لا اليقين.»[2]

إذن، فقد فصلت الفلسفة اليونانية[3]– الفلسفة التي مجدتها المذاهب والمدارس الفلسفية الغربية – الوجود عن المعرفة بنفس القدر الذي جعلت فيه الوجود يتقابل مع صنفين من المعرفة والمعرفة تتطابق مع نوعين من الوجود.

---

(1) William James, Le Pragmatisme, p .49.

(2) جون ديوي، البحث عن اليقين، ترجمة وتقديم، د. أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة- نيويورك، 1960م.، ص. ص. 44.45.

(3) كان تركيزنا على نظرة البراغماتيين الكلاسيكيين والجدد وتحليلهم للفلسفة اليونانية على اعتبار أن هذه الأخيرة تعتبر في أعين كثير من الفلاسفة الغربيين المحدثين والمعاصرين تراثا فكريا يفتخرون بانتسابهم إليه ويجعلونه نقطة انطلاق للفكر الفلسفي الحقيقي الذي أرادوا تعميمه وجعله معيارا للفكر العالمي وللعقلانية الكونية غير أن الموقف البراغماتي بنقده اللاذع للتصورات اليونانية وإبراز غلوها في التجريد وتعالي تصوراتها الفلسفية أبرز لنا نمطا من الفكر يبتعد عن النظري والتأسيس ويمد التفكير الفلسفي بروح جديدة.

لقد تبع ذلك بحسب ديوي- وروورتي يشاطره في ذلك- تقسيم على مستوى النشاط، فكان هناك نشاط عقلي محض منفصل عن النشاط السلوكي العملي. وحول هذه النقطة كتب ديوي، يقول:

« وانقسم كل من عالمي المعرفة والفعل إلى منطقتين. ولا ينبغي أن تستنتج من ذلك أن الفلسفة اليونانية فصلت النشاط عن المعرفة؛ إذ أنها ربطت بينهما، غير أنها ميزت النشاط activity عن الفعل action، أي عن الصنع making والعمل doing وبُحِثت المعرفة العقلية الضرورية كما مجدها أرسطو على أنها قصوى مكتفية وقائمة بذاتها لنشاط ينشأ بذاته ويتحرك بذاته. وهذا الضرب من المعرفة كان مثاليا أزليا مستقلا عن التغير، ومن ثمّ عن العالم الذي يتصرف فيه الناس ويعيشون فيه، عن العالم الذي نجربه حسيا وعمليا. وقد تميّز ((النشاط الخالص)) عن الفعل العملي الذي يعنى، سواء في الفنون الصناعية أو الجميلة، في الأخلاق أو السياسة، بمنطقة أدنى من الوجود الذي يخضع للتغير، والذي إنما يضاف إليه ((الوجود)) تأدبا، لأنه يظهر نقصا جوهريا في ((الوجود)) من واقع التغير ذاته. إنه مشوب باللاوجود.»[2]

إن تنبيه ديوي إلى مثل هذا التمايز بين عالمين، بما يميزهما عن بعضهما من قيم متسامية لعالم حقيقي وأخرى وضيعة لعالم مزيف، هو بالأصح دعوة براغماتية إلى تجاوز هذا التقابل الذي أثرّ على فهم الإنسان بشكل سلبي ومن ثم فهو بمثابة الشرط البراغماتي.

2- الشرط البراغماتي:

يريد الفيلسوف البراغماتي التخلص من الثنائيات التي عمرت في الفلسفة طويلا وهو حينما يرغب في التخلص منها فإنه لا يودّ استخدام نفس المفردات ولا نفس الأسلوب الذي عمدت إليه الفلسفات العقلانية، المثالية أو الواقعية لأنه باستعماله لنفس أدواتها وأساليبها سيقع بحسبه في نفس الأخطاء أو السلبيات التي عابها عليها. فالبراغماتيون طورّوا لأنفسهم خطابهم الخاص الذي يمكنهم من الرد على منتقديهم ومجابهة خصومهم الذين يتهمونهم بعدم الكفاءة – في أعين الواقعيين- أو باستعمالهم لأسلوب أدبي في طروحاتهم– في أعين الوضعيين والتحليليين-« إن البراغماتيين [يقول رورتي مدافعا عن موقفهم] قد باشروا تلك المحاولة الهادفة إلى إيجاد الوسائل الكفيلة بإعداد البراهين اللا فلسفية في لغة ليست فلسفية. لأنهم يواجهون وضعا محرجا: إذا ما تبنوا لغة غير فلسفية، مفرطة في صيغتها الأدبية، فسيتهمون بتغييّر الموضوع؛ وفي المقابل، فإن تبنّيهم للغة مفرطة في نزعتها الفلسفية يتضمن من دون

---

(2) جون ديوي، البحث عن اليقين، ص. 42.

شك افتراضات أفلاطونية لا تنسجم مع الأهداف التي يريد البراغماتي الوصول إليها.»[1] يجد الفيلسوف البراغماتي نفسه في مأزق أقرب ما يكون لما اصطلح عليه أرسطو لزوم التفلسف الذي يتوجب على كل رافض للفلسفة أن يستعمل لغة الفلسفة للتدليل ولإثبات موقفه ومنه وقوعه فيما ينفيه وهذا تناقض.

بيد أن وعي البراغماتي بهذا الإحراج جعله يدرك سلفًا ضرورة البحث عن آلية غير فلسفية. ولهذا السبب أيضا كان ميله إلى الأدب ونقده للفلسفة بوصفها الخطاب العقلاني المالك للصلاحية والمصداقية بمعنى الجوانب التي تفتقدها ميادين الثقافة الأخرى ولن تجدها سوى في مجال الفلسفة كما أن بعض الفروع الأخرى ومنها على سبيل الخصوص النقد الأدبي، ساهمت بقسط وفير في إشاعة هذا التصور حتى تصبغ على نفسها شيئا من المصداقية التي تجدها في تنظيرات وافتراضات الفلاسفة.

وفي مقابل هذه النظرة المُكرّسة لتقديس الفلسفة، يرى رورتي أن انتشار نوع الكتابة الذي شاع في القرن التاسع عشر في مجال الإنتاج الأدبي، التاريخ الفكري، الفلسفة الأخلاقية، فلسفة المعرفة السلوكية والإرهاصات الاجتماعية قد أدى إلى ظهور ذلك النوع الذي عرف بالنقد الأدبي. وقد كان نتيجة لما عرفه القرن التاسع عشر من تطور وما اتسم به من أدب الخيال الذي اثر كثيرا على جيل تلك الفترة وعدّ علاجا للضجر الذي أحس به فأمكنه بذلك أن يحتل مكانة هامة، سواء في مجال الفلسفة أو الدين وبدت الأشعار والقصص في صورة عون يساعد الشباب على تكوين تصوره الذاتي لنفسه أي تشكيل أحاسيسه ومشاعره وسلوكاته الأخلاقية، بدءا من تلك القصص التي تتضمن حقائق كثيرة عن الخير لم يعد الغاية منها البحث عن كيفية تشكّل الحياة لنحكم بقدر ما غدا الفهم هو الأساس.[2] فالحكم الذي عادة ما يكون لصيقا بالفلسفة لم يعد يمثل بالنسبة للبراغماتي هدفا أوليا وإنما باقترابنا من الأدب فإن مسعانا يتحدد بالفهم من أجل إعادة الوصف. وحسب رورتي فقد« كان الأمل هو أن يفهم المرء ما يقنعه من الشعر، أو من الدين، أو من الاجتماع، أو ما يحقق إشباعه من الفلسفة، بحيث يتزود بما يثري فهمه وقناعته الخاصة.»[3] يريد رورتي في مسعاه هذا، إلى التلطيف من حدة الخطاب الفلسفي المفعم بالصلاحية العقلية التي شكلت طابعا خاصا له، وهو ما أراد البراغماتي اختزال معالمه النظرية والمجردة.

---

(1) Richard Rorty, Conséquences du pragmatisme, p.15.

(2) ريتشارد رورتي،« حول التراكيب البنائية الهزيلة، والتحليلات وثقافة التراث» ضمن، تاريخ الفلسفة في أمريكا خلال 200عام.، إعداد، بيتر كاز، ص.449.

(3) المصدر نفسه، ص. ص.456. 457.

ومن هنا كان مطمح الفيلسوف البراغماتي في سياق مناهضته للخطابات الفلسفية المتسمة بالنسقية والتأسيسية والماهوية والتمثلية إلى إنتاج خطاب فلسفي ضد الفلسفة وبلغة غير فلسفية. وهذا ما عبر عنه رورتي بقوله:« بالنسبة للبراغماتيين، إذا أردنا أن نمنح للفلسفة كل الفرص، ينبغي أن نمتنع عن ممارسة الفلسفة.»[1] وهذا ما يفيد بأن التفكير -فلسفيا- في الحقيقة أو الخير أو العقلانية لا يجعلنا نمتلك الوسائل المثلى للقول عن شيء أنه حقيقي أو فعل الخير أو أن نصبح عقلانيين أكثر.

يعتقد ديوي- ومعه رورتي- بأننا نخطئ إذا ما اعتبرنا أن الثنائيات الفلسفية القديمة قد انتهت بل إنها تسربت من الفلسفة الإغريقية وخاصة في صيغتيها الأفلاطونية والأرسطوطاليسية إلى الثقافة الغربية المعاصرة عبر قنواتها التاريخية الممتدة من الوسيط، النهضوي والأنواري فالحديث. يذكرنا ديوي بذلك في نصه لمّا يقول:« ومع أن الصياغة الإغريقية قد تمت منذ زمن بعيد، ومعظمها أصبح اليوم غريبا في عباراته الخاصة، إلا أن بعض ملامحها يتعلق بالتفكير الحاضر وتدل على معنى كما كانت في صيغتها الأصلية. لأنه على الرغم من التغييرات العظيمة، بل الهائلة، في موضوع العلوم ومناهجها، والتوسع الشاسع في ألوان النشاط العملي عن طريق الفنون والصناعات، استمسك التراث الأساسي للثقافة الغربية بهذا البناء من الأفكار ولم يمسه بشيء.»[2] فقد ظل جوهر منقسما على نفسه بين يقين هو غاية الغايات في البحث البشري ولا سبيل إلى الظفر به إلا عن طريق التمسك بعالم مفارق للوقائع لا يعتريه الفساد ولا تخالطه المادة بينما ما يحصله الإنسان بواسطة العمل أو الصنع فهو غير يقيني وهو محفوف بالمخاطر.

تريد البراغماتية بشكل من الأشكال، أن تعيد الاعتبار إلى "هوامش الفكر" وأن تعمد إلى إحداث تسوية لميادين الثقافة البشرية. فلا تصبح من ثم الفلسفة سوى مجرد عنصر فاعل في هذه الثقافة كبقية العناصر الأخرى(الفن، العلم، الدين، الشعر...إلخ) وعندما نصل إلى تجسيد هذه النظرة لا يكون النظر المجرد أو التأمل الذي يكون هدفه الرئيسي البرهنة والحقيقة الموضوعية عنوانا للفلسفة وإنما تكون الأفكار الفلسفية عونا مساعدا على توجيه مخططات العمل وتحقق الفلسفة إحدى غاياتها في المحادثة والحوار وفي التصدي للمعضلات التي تجابه الكائن البشري.

وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن مهمة الفلسفة– أو على الأقل واحدة من مهامها الرئيسية- منذ أفلاطون إلى رورتي مرورا بقائمة طويلة من الفلاسفة تكمن في ترقية الحوار والنقاش

---

(1) Richard Rorty, Conséquences du pragmatisme, p.16.

(2) جون ديوي، البحث عن اليقين، ص.45.

ليس بين الفلاسفة فيما بينهم فحسب وإنما بين مختلف المثقفين من علماء في مختلف ميادين تخصصاتهم مؤرخين كانوا أو شعراء أو سيكولوجيين أو نقاد أو غيرهم من الفاعلين في حقول الثقافة. وإذا كان التواصل دافعا من دوافع التفلسف وغاية من غاياته فإنه يتوجب على الفلسفة أن تعمل على تثمين الوسائل التي تعين على تحقيق هذه الهدف وترشد الدافع نحو هذه الغاية في تمكين البشر من تواصل ناجح ومثمر. السؤال الذي يلقي بظلاله هنا إذا كان التواصل هدفا مركزيا للجهد الفلسفي فهل يكون بالامكان بلوغ هذه الغاية من دون اللجوء إلى الحوار والمحادثة ؟ وبعبارة هل يكون الحوار- إذا ما اعتمدناه كوسيلة– أداة مناسبة وملائمة لتحقيق الغاية من التواصل ؟

في هذا المسعى البراغماتي، يبرز إصرار رورتي، على تقريب فروع المعرفة وعلى توجه توحيدي لجهود المعارف البشرية فما يجعل من رورتي نموذجا فلسفيا متميزا – في نظر جاك بوفراس- هو موقفه الداعي إلى التخلي عن الاحتفاظ بالحدود ومن الأفضل تجاهلها جميعا، مهما كانت بين فروع المعرفة في إطار ما يسميه رورتي بالمحادثة داخل الثقافة وليس هناك من سبب يدعونا إلى مضاعفة المجهودات للحفاظ على " الفلسفة صرفة ".[1]

في الحقيقة، فإن مسعى رورتي ضمن مشروعه الفلسفي الكبير إنما يهدف إلى محو الحدود التي رسمت بشكل لا يسمح بمباشرة المحادثة بين ميادين المعرفة. كما أن مسعى رورتي يهدف كذلك إلى إعطاء الفلسفة صوتا مثل بقية أصوات ميادين الثقافة ضمن نفس الحوار وهو يعني أن« الانتهاء من الفكرة القائلة بأن الفيلسوف هو وحده من يعرف بعض الأشياء من المعرفة يعني كذلك الانتهاء من الفكرة الزاعمة بأن صوته يجب أن تتغلب على أصوات باقي المشاركين في المحادثة. وفي نفس الوقت سيكون جرّاء ذلك إنهاء الفكرة التي تقول بأن هناك شيء ما مثل المنهج الفلسفي، التقنية الفلسفية، أو وجهة النظر الفلسفية والتي تزود الفيلسوف المحترف بأفكار هامة حول، مصداقية التحليل النفسي[جدير بالاحترام]، شرعية بعض القوانين الملتبسة، حل المعضلات الأخلاقية، صلاحية بعض أشكال إنتاج المؤرخين أو النقد الأدبي إلخ.»[2]

وباختصار، فكل ما كان يلحق بالفلسفة من زعم امتلاك الطريقة والتقنية الكفيلة بالوصول إلى الحقيقة واعتمادها نموذجا صالحا لباقي فروع المعرفة أصبح محل مراجعة وتفكيك مما أفضى إلى مفاهيم مناهضة للتصورات الفلسفية الكلاسيكية إزاء موضوع المعرفة.

هذه المفاهيم أقرب ما تكون إلى خصائص تعرّف بها الفلسفة الرورتية ومن أهمها:

---

(1) Jacques Bouveresse, «Sur quelques conséquences indésirables du pragmatisme», in, Lire Rorty : Le pragmatisme et ses conséquences, op. cit., p. 22.

1- اللا- ماهوية أو اللا-جوهرانية.

2- اللا- تمثيلية.

3- اللا-تأسيسية.

3- ملامح الفلسفة الرورتية:

تتسم فلسفة بجملة من السمات يمكن أن نذكرها باختصار في ثلاثة ملامح هي كالآتي:

أ- اللا- ماهوية Anti- essentialisme

في خضم نقده للابستمولوجيا الحديثة يرى رورتي أن فكرة الماهية هي من أكبر المغالطات التي حملتها وروجتها الفلسفة الحديثة بتياراتها المختلفة من خلال الفكرة القائلة بأن نظرية المعرفة تمتلك القدرة على كشف الحقائق لكن الصعوبة التي يكشف عنها رورتي هي ترتبط بالفكرة المشتركة بين الأفلاطونيين والكانطيين والوضعيين على حد سواء أي تلك الفكرة القائلة بأن« للإنسان ماهية – خصوصا تلك المتعلقة بكونه مكتشف للماهيات. وأن مهمتنا الأولية هي أن نعكس بتطابق ضمن ماهيتنا المرآوية، الكون الذي يحيط بنا، وهذا يستجيب إلى الفكرة المشتركة بين ديموقريطس وديكارت، القائلة بأن الكون مكون من أشياء بسيطة قابلة للمعرفة بوضوح وبتميز، وبأن معرفة ماهياتها يزودنا باللغة الجوهرية لمقايسة كل الخطابات.»[1] مثلما أن القول بالماهية – أو إن صح هذا التعبير الفلسفات الماهوية- ليس مقصورا على فلسفة محددة فقد يشترك في القول بذلك الأفلاطوني والوضعي والكانطي فكذلك فإن القول باللا- ماهوية ليس حكرا على فلسفة دون أخرى.

ليست هناك فلسفة بعينها يمكن القول أنها لا ماهوية ولكن هذه النزعة نجدها مطروحة ومبثوثة في كثير من المذاهب الفلسفية المعاصرة ومنها الوجودية Existentialisme، التفكيكية Déconstructionisme، الكليانية Holisme، ما بعد البنيوية Post-Structuralisme، ما بعد الحداثية Post-Modernisme، اللا-واقعيةAnti-Réalisme، التأويلية Herméneutique، وهي وإن بدت لصيقة بالبراغماتية وبأكثر وضوح مع البراغماتيين الجدد إلا أنها وحسب رورتي تعتبر سمات لتراث ثلاثة من أهم فلاسفة الفكر الفلسفي المعاصر: نيتشه – هيدغر- دريدا[2]وهو تراث لعب دورا مؤثرا على الفلسفة الأمريكية المعاصرة بشكل خاص والثقافة الأمريكية عامة.

---

(1) Richard Rorty, L'Homme spéculaire, p.430.

(2) Ibid., p.393.

انطلاقا مما قيل، يمكننا النظر إلى اللا-ماهوية كصفة ميزت جملة من المذاهب الفلسفية المعاصرة أنها كذلك إحدى الخاصيات ما بعد حداثية ذلك أن رفض الماهيات يندرج في استراتيجيات تيارات ما بعد الحداثة التي استبدلت الماهوية بالعلائقية وبذلك تميّزت عن الحداثة في إطار جدلية الماهية والعلاقة. «فمن حيث الرؤية تبدو الحداثة كالقِدَامة، جوهرانية ماورائية، بمعنى أنها تقول بوجود ماهيات محضة وحقائق ثابتة، بقدر ما تعطي الأولوية للموضوعات والمحتويات والدلالات على الأشكال والبنى والمنطوقات. في حين أن ما بعد الحداثة تبدو ذات طابع بنيوي علائقي، إذ هي تعتبر أن ماهية الشيء تتوقف على علاقته بسواه، بمعنى أنه يتقوّم بما يختلف عنه، ولا ينفك عن استدعاء ضدّه.» [1] وهكذا في ظل رؤية صراعية بين الحداثة و ما بعد الحداثة تقوم هذه الأخيرة على مناهضة ما يميز الأولى قبل أن تصر على الفكرة العلائقية فإنها تشدد على فكرتها اللا-ماهوية. فماذا تعني اللا ماهوية أو اللا- جوهرانية Anti-essentialisme ؟ يستعين رورتي على توضيح فكرته عن اللاماهوية بآراء كل من سيلارس وكواين.

ترتبط اللا-ماهوية بنزعة سيلارس الإسمية السيكولوجية[2] ومن يقبل الأولى سيقبل لا محالة الثانية حيث تنظر هذه الأخيرة إلى أن كل وعي هو مسألة لغة وحسب هذه النزعة فلا وجود لماهيات حقيقية مفارقة أو متميزة عن الماهيات الإسمية ولا توجد حدوس أو مفاهيم على الطريقة الكانطية كل ما هو موجود اعتقادات ورغبات، مواقف وحالات متعلقة بمنطوقات. والوعي في جميع الحالات مرتبط ارتباطا وثيقا باللغة إلى درجة أن سيلارس

---

(1) علي حرب، الحداثة ومابعد الحداثة: قلب السؤال وتغيير مفهوم الإمكان، البحرين الثقافية- العدد 23- يناير2000م.، ص.87.

(2) يوضح سيلارس ما يقصده بهذه النزعة فيقول إن ما أصطلح عليه بالنزعة الإسمية السيكولوجية*nominalisme psychologique* تلك النزعة التي ترى« أن كل وعي بالأنواع، بالتشابهات، بالوقائع، إلخ.، وباختصار، كل وعي بالمقولات المجردة – وبالفعل، حتى كل وعي بالجزئيات – يعد مسألة لغوية. حسب هذا التصور، فإن الوعي بالأنواع، بالتشابهات وبالوقائع الذي يفترض أن يحيل إلى الخبرة المباشرة ليس مفترضا أو متصورا ضمن عملية اكتساب استعمال اللغة.» ويضيف سيلارس شارحا معنى نزعته فيقول في موضع آخر: «أود أن أؤكد... بأن المعنى الأول لعبارة النزعة الإسمية السيكولوجية يتضمن إنكار وجود أي وعي في فضاء منطقي يسبق أو يكون مستقل عن تحصيل اللغة.» ومختصر مفيد فإن الإسمية السيكولوجية تنظر إلى التجريدات والكليات نظرة تربطها من جهة باللغة فتجعلها بمثل ما يكون ذلك عند الإسميين أي أفرادا وتربطها من جهة أخرى بالذات صاحبة الوعي فيكون الوعي مرتبطا باللغة وبالفكر الذي تتم به هذه اللغة.

-Willfid Sellars, Empirisme et philosophie de l’esprit, préface de Richard Rorty, traduit de l’anglais(USA) par Fabian Cayla, Editions de l’Éclat, 1992, p.p.67.70.

يعتبر أن الكائن المحروم من اللغة(كالطفل أو الحيوان) لا يملـــك إلا اســـتعدادات للتصـــرف بكيفيات مختلفة إزاء إثارات متنوعة. الوعي إذن يبدأ مع اللغة.[1]

يشرح رورتي ما يقصده باللاماهوية، فيقول« إنني أعني بها ذلك المسعى الذي يهدف إلى إلغاء التمييز بين الباطن *intrinsèque* والظاهر *extrinsèque* »[2] لا يمكن فهم اللاما هوية من دون استحضار التمييز الذي جعلته كثير من الفلسفات بديهية، يتوجب الاعتقاد بمدى صحتها ومصداقيتها، بحيث يذهب هذا التمييز إلى اعتبار الكون، الإنسان، الوجود وكل ما فيه بصورة عامة مُشكَّلا من جزئين أحدهما ظاهري، خارجي لا يمثل إلا المظهر والسطح[3]، ليس حقيقيا ولا صحيحا بينما الآخر باطني، داخلي يرمز إلى الماهية والعمق، ويمثل كل الحقيقة. وعلى اعتبار أن الاعتقاد في مثل هذا التصور يكون صحيحا وبديهيا فإن الأمر يستوجب البحث عن أيسر وأنفع وأرقى السبل لبلوغ هذا الباطن ومعرفته وتمثله.

انطلاقا من هذا، يعود رورتي إلى موقف كواين الذي يرى وأن الإقرار بوجود تمييز بين حقائق تحليلية وضرورية وأخرى إمبريقية وعارضية، ما هو في الحقيقة إلا أثر من آثار تمييز أرسطو بين الماهية والعرض. عندها لا نملك لأنفسنا ونحن نكشف هذه الترسبات إلا أن نستأنس بموقف كواين الذي يبعدنا عن مسايرة الوضعيين في إبقائهم على نفس التمييز بين مسائل اللغة وبين مسائل الواقعة أو ما أسماه دونالد ديفيدسون بـــ "الدوغما"(Dogma) الثالثة في التيار الامبريقي Empirisme الذي يميّز بين المحتوى والشكل contenu et scheme وعندها سنتوقف عن التساؤل حول مدى تطابق وملاءمة اللغة للعالم وعما إذا كانت للذهن البشري القدرة على اختراق ستار الظاهر لبلوغ الواقع الحقيقي[4]أي ماهية أو جوهر الشيء أو الرجوع إلى فكرة العقل كأداة لديها قوة النفاذ إلى الجوهر.

---

(1) Richard Rorty, Science et solidarité : La vérité sans le pouvoir, p. p.8.9.

(2) Richard Rorty, L'espoir au lieu du savoir : Introduction au pragmatisme, p.63.

(3) قد يبدو لبعضنا أن الفكرة الحقيقية هي ما تكون في السطح أو في الظاهر لا سيما إذا نظرنا إلى الأمر من منظار حسي لكن بعض الفلاسفة ومنهم ديكارت مثلا ينظرون إلى تلازم فكرة الحقيقة مع العمق وليس مع الظاهر أو السطح إذن فكلما كانت الفكرة عميقة كلما كانت حقيقية وهذا ما حدا بـــ رورتي إلى توجيه انتقاداته إلى الابستمولوجيا الديكارتية. ديكارت في موقفه يخالف ما يعتقده الإنسان العادي من أن الغموض يكون مع السطح بينما اليقين في العمق ورورتي في معارضته لـــ ديكارت وانتقاده لإبستمولوجيته يبدو وأنه يأخذ بوجهة نظر الذوق الفطري التي تقترب في كثير من آرائها مع مواقف الفلاسفة البراغماتيين.

(4) Richard Rorty, Science et solidarité : La vérité sans le pouvoir, p. 8.

يجب البحث عن الطريقة المثلى لمعرفة هذا الواقع المختفي، المـــاهوي لتحديـــد مكوناتـــه وكيفية تشكله ويتطلّب هذا المسعى الالتفات إلى ناحيتين اثنتين هما: الابســـتمولوجيا واللغـــة. فالابستمولوجيا الحديثة التي انتقدها رورتي رأت أنها باهتمامهـــا المتزايـــد بأســـس المعرفـــة ستتمكن من معرفة جوهر الوجود والذي هو ليس معطى في الظاهر بل ينبغي الغـــوص فـــي الأعماق للكشف عنه أما من ناحية اللغة فبالنظر إلى اللغة على أنها تمثـــل أو واســـطة بـــين الإنسان والأشياء فإنه بالإمكان عن طريقها الوصول إلى الشفرة أو سر الأسرار الذي يكـــون بمقدور الإنسان من خلاله النفاذ إلى باطن الأشياء.

يجعل رورتي من اللاماهوية أهم خاصية تميز البراغماتية ذلك أن أول ما يتصف به المذهب البراغماتي يتمثل في نزعته اللا ماهوية التي تنطبق على مفاهيم مثل الحقيقة، المعرفة، اللغة، الأخلاق وكذا جميع المواضيع التي تكون محل تنظير فلسفي من هذا القبيل.[1] ويتضح هذا الأمر بجلاء في موقف البراغماتيين بخصوص الحقيقة والتي نفروا من البحث عن ماهية لها أو طبيعة تجعلها تكتسي بعدا نظريا يحملنا على القول بالباطن الموضوعي الثابت واتخاذه معيارا عاما تقاس على منواله الحالات الجزئية الخاصة التي نصادفها.

يبرز رأي رورتي الناقد لموقف هؤلاء المتشبثين بالماهية وبحسن معرفتهم لكي يحكموا احتكارهم لمجال اعتقدوا أنهم أقدر من غيرهم على الغوص في أعماقه والوصول إلى ماهياته وبالتالي كانت نظرتهم إلى الفلسفة على أنها بحث عن الماهيات أو في الماهيات حتى يبرروّا زعمهم بامتلاكهم من دون غيرهم القدرة على الكشف عن الماهيات ويقول رورتي بهذا الخصوص:« بالنسبة لأولئك الذين يريدون أن تكون للحقيقة ماهية، فإنهم يريدون بالمثل أن تكون ماهية للمعرفة، للعقلانية، للبحث أو للعلاقة بين الفكر وموضوعه. أكثر من هذا، إنهم يرغبون في استخدام معرفتهم بتلك الماهيات لانتقاد المفاهيم التي يرون أنها خاطئة، ولتوجيه التقدم صوب اكتشاف يبين مضاعفة عدد الحقائق.»[2] لكن الفيلسوف البراغماتي لا يعترف بهذه الماهيات ويرى بأن آمال الحالمين بالكشف عن الماهيات باطلة.

يستبعد رورتي بعبارات واضحة نافية لوجود للماهية منسجما مع مواقفه البراغماتية ويعلن « لا وجود للماهيات في أي موضع. ولا توجد أداة معرفية، متوفرة إجمالا، تسمح بتوجيه، وبنقد مسار البحث أو بإعطائه ضمانا.» [3] وهكذا يستمر البراغماتي في نفي الماهية حتى عن

---

(1) Richard Rorty, Conséquences du pragmatisme :Essais 1972-1980, p.p.301.302.

(2) Ibid., p.p. 302.303.

(3) Ibid, p. 303.

الفلسفة ذاتها لتغدو بذلك متلائمة مع الاتجاه الذي سيرها فيه البراغماتيون بطرحهم الذي يريد التخلص من عبء انتقادات خصومهم من جهة أو المنافشات التي تبدل فيها أدعياء العلم من جانب ومن يوصفون بضيق الأفق من جانب آخر الاتهامات حول مسائل التراث الهزيل، الثقافة الرفيعة، معنى الحياة العصرية ودور الفيلسوف الأكاديمي بحيث أحس كل طرف من نفسه بهذه الاتهامات ثم «راحوا يتوارون- كما هي العادة خلف دعوى أثاروها حول ماهية الفلسفة ورأوا فيها تغيره في المسار التاريخي المتواصل– لقدرات الإنسان ونشاطه، فيما يتعرض له من خطر الفراغ، أو الاغتصاب.. وأعتقد أن مثل هذا [الحجاج]، لا يستند إلى أي أساس، لأن الفلسفة– مثلها مثل الأدب، أو السياسة – ليس لها ماهية.. على النحو الذي نشأ كل منها، بمعرفة رجال مرموقين، دون أن يكون هناك معيار مشترك، يمكن استخدامه في المقارنة بين رجال من أمثال ((رويس)) و((ديوي))، و((هيديجر)) و((تارسكي)) و((كارناب))، و((ديريدا)) لنسأل من ((منهم الفيلسوف الحق ؟)).» [1] سؤال كهذا لا معنى له إذا ما استبعدنا الماهية التي اجتهد بعض الفلاسفة لاكتشافها ومثل هذا الأمر في تقدير رورتي يعفي الفلسفة من البحث عن سراب ويخفّف عنها أعباء وقيود أعاقتها عن السير الحثيث على خطى التقدم والتطور. إن تخيل الماهية بوصفها الحقيقة التي ينبغي على البحث الفلسفي أن يجعلها هدف نشاطه كان بمثابة الوهم والسراب الذي يحسبه الظمآن ماء وكلما ازداد الاعتقاد بتلازم الحقيقة بالماهية كلما ازداد التمسك بهذا الوهم.

ففي هذه المسألة نقطة حاسمة في مصير الفلسفة ذلك أن الفلسفة التي من عادتها أن تبحث عن الماهية وتجعل منها قضيتها الأولى تغدو هي نفسها من دون ماهية وكأنها بهذا السلوك تفقد عذريتها أو أعزّ شيء تفتخر بامتلاكها له ومن ثم فإذا فقدت ما تدعي حيازته ستتوقف من نفسها عن الزعم تعليمه لغيرها.

لا يريد رورتي أن تتحول الفلسفة إلى لعب دور الدين في الزعم والادعاء بهيمنتها على جزء من أو كل الثقافة البشرية وبالتالي لا يمكن لأي من العناصر المشكلة لهذه الثقافة أن تدعي الاحتكار والتوجيه بفعل تفوق مزعوم أو ريادة مفترضة بل إن جميع عناصر ومكونات هذه الثقافة على قدر واحد من الأهمية والتساوي. غير أن خطابات هذه العناصر إذا ما تشبعت بنزعة أو بنزوع نحو الاحتكار والهيمنة مثلما تفعل الفلسفة بقولها الماهوي أو العلم في خطابه الموضوعي أو الدين بدوره التوجيهي عندئذ تتحول الثقافة إلى علاقات قوى وتراتب.

---

(1) ريتشارد رورتي، « حول التراكيب البنائية الهزيلة، والتحليلات وثقافة التراث» ضمن، تاريخ الفلسفة في أمريكا خلال 200عام.، إعداد، بيتر كاز، ص.449.

ومع رفض رورتي لقول الفلسفة بالماهية إلا أن ذلك لا يعني عنده أنها من دون تاريخ بل ربما نجد عنده تعويضا لنفي الماهية عن الفلسفة بالعودة إلى التاريخ تتمثل في فكرته العارضية، والتي تفهم بالأساس من منظور تاريخي فهو يقول:« لكن، على الرغم من أن الفلسفة، ليس لها ماهية، إلا أن لها تاريخا.. وعلى الرغم من أننا لا نستطيع أن ندرك نقطة البداية، في مسار الحركة الفلسفية، أو العودة إليها.. فإن الفلسفة، الحقيقية- مع صعوبة تقدير المدى الذي بلغته من النجاح، شأنها في ذلك شأن الحركات الأدبية، والسياسية، - فإننا مع ذلك قد نستطيع أحيانا، أن نشير إلى أسس قوية لنتائجها الاجتماعية..»[1] تتمثل هذه الأسس في السياقات الاجتماعية والتاريخية التي تعتبر بمثابة التفسير الآخر لظهور فلسفات بعينها أو فلاسفة بعينهم في ظل ظروف اجتماعية وتاريخية لا يستسيغها رورتي على أساس من الماهية ولذا وجدناه يقترب من طرح ميشال فوكو في الاستناد إلى الجينالوجيا و الأركيولوجيا لمناهضة الابستولوجيا الغربية الحديثة.

يعرف فوكو بمقصده من كتابه أركيولوجيا المعرفة، فيقول:« بكلمة واحدة، هذا الكتاب، مثل سابقيه، لا يندرج- على الأقل مباشرة ومن وهلة أولى- ضمن النقاش حول البنية (المتصل بالنشأة، بالتاريخ، بالمصير)؛ ولكن في هذا الحقل أين تتجلى، تتقاطع، تتشابك وتتحدد قضايا: الكائن البشري، الوعي، الأصل والذات. ولكن أليس من الخطأ القول بأنه هنا أيضا حيث يطرح مشكل البنية.»[2] هنا ينبغي التساؤل عن مجمل ما قصده فوكو بطريقته الأركيولوجية ومواضيعه المطروقة(الجنون، الجنسانية، السجن...)ألا تعتبر المسائل المطروقة شكلا من الإبستمولوجيا أو دعوة إلى ابستمولوجيا جديدة ؟

بالضبط وحول هذا الطرح الفوكوي يتساءل رورتي عن مقصد صاحبه إن لم يكن الهدف منه الدعوة إلى نظرية جديدة في المعرفة وهو السؤال الذي يتردد رورتي في البت فيه بين من يناصر لـــ فوكو الابستمولوجيL'épistémologue مثل "إيان هاكينغ"Ian Hacking أو من يؤيّد فوكو المؤرّخ L'historien أو ربما من يدعم فوكو المُنظّرLe théoricien، ذلك أن الإشكال المطروح في فهم فوكو يقوم من ناحية سعي الفيلسوف إلى التخلي عن المفاهيم التقليدية المكونة لنظام الممكنات في نظرية المعرفة ومن ناحية أخرى في عدم اكتفائه بتقديم جينالوجيا بسيطة للإبستمولوجيا وتبيان كيف نشأ هذا النوع من البحث وأكثر من هذا سعيه إلى فعل شيء شبيه بالابستمولوجيا.

---

(1) ريتشارد رورتي، «حول التراكيب البنائية الهزيلة، والتحليلات وثقافة التراث» ضمن، تاريخ الفلسفة في أمريكا خلال 200عام.، إعداد، بيتر كاز، ص.449.

(2) Michel Foucault, l'archéologie du savoir, Éditions Gallimard, 1969.p. 28.

يرفض رورتي أن يكون فوكو إبستمولوجيا أو مؤرخا أو منظرا ويكتفي بالنظر إليه على أنه فيلسوف يستتبع آثار نيتشه النقدية وعلى خلاف الهيغلي الذي يريد أن يكون التاريخ بديلا عن نظرية المعرفة وعن النظريات الفلسفية بوجه عام فإن النيتشوي« لا يسعى لتقديم بديل عن النظريات.»[1] النيتشوي كذلك- وروتي بهذا التصور لن يكون إلا نيتشويا-« يريد التخلي عن بحث الموضوعية وحدس الوحدة في الحقيقة لا بإعادة وصفها أو إثباتها.»[2]

قد نقرأ في هذا الموقف من رورتي، محاولة يتدعّم بها طرحه الساخري الناقد لا سيما في مجال تطبيق تصوراته الفلسفية النيو- براغماتية، والتي تجد شطرا ملائما لها في فوكو الساخري وليس بالمعنى الذي ننكر فيه كل أثر لتشكيل نظرية أو ملامح نظرية على الأقل فيما يعرف بنظام الخطاب أو نظام الممارسات الخطابية وكيف تتشكل الأشياء في صورة خطاب لتنتج السلطة. عندئذ يحق لـــ فوكو، أن يبحث عن هذه النظرية التي تكون حسبه ليست نظرية في المعرفة على المنوال التقليدي، تلك التي ترتبط بمفاهيم الانطباع، الحقيقة، الرمزية والمرجعية. لكنها تظهر في صورة علاقات وشبكات نصية للممارسات المُكوّنة بانتظام للمواضيع، التي يتحدث عنها أو بتعبير أدق إنها ابستمولوجية من نوع جديد.

حول هذه الابستمولوجيا، وإن كان رورتي غير مقتنع بها وبتوجه فوكـــو نحوهـــا إلا أنـــه يعترف باشتراك فتغنشتاين مع فوكو ببعض علاماتها لا سيما« في الطريقة التي يتحـــدث بهـــا الناس وكيف لها أن تخلق الأشياء وفي هذا المعنى فإن عددا كبيرا من الأشياء لن يوجد إذا لـــم يتحدث الناس بكيفية معينة.»[3]

وهكذا يعرفنا رورتي بالموقف البراغماتي الرافض للماهية في مسألة شائكة في الفلسفة كمسألة الحقيقة، حيث يرى أنه بالنسبة لأولئك الذين يريدون أن تكون للحقيقة ماهية، فإنهم يريدون بالمثل أن تكون ماهية للمعرفة، للعقلانية، للبحث أو للعلاقة بين الفكر وموضوعه. أكثر من هذا، إنهم يرغبون في استخدام معرفتهم بتلك الماهيات لانتقاد المفاهيم التي يرون أنها خاطئة، ولتوجيه التقدم صوب اكتشاف يبين مضاعفة عدد الحقائق.[4] وبحسب رورتي، فإن اللجوء إلى الخطاب الماهوي ليس حقيقيا، بالمعنى الذي تكون معه الحقيقة أو اللغة أو المعرفة

---

(1) Richard Rorty, «Foucault et l'Epistémologie», in, D. Couzens Hoy (éd.), Michel Foucault: Lectures critiques, traduit de l'anglais par Jacques Colson, Bruxelles, De Boeck-Wesmael s. a. , 1989, p. 62.

(2) Ibid., p.60.

(3) Ibid., p. 56.

(4) Ibid., p.p.56.57.

أو حتى الفلسفة ذاتها متضمنة أو مكتسبة لماهية تقتضي من الفيلسوف أن يركز كل جهوده من أجل معرفة تلك الماهية والوصول إليها. وإنما استغل الخطاب الماهوي لتبرير الادعاء بإمكان المعرفة من زاوية ميتافيزيقية بحتة ومن ثم إضفاء المشروعية المطلوبة على الأفكار والتصورات التي تتبنى هذا الخطاب، بما يعطيها فرصة الادعاء من زاوية أخرى- هذه المرة منهجية- القدرة أكثر من غير أو أكثر، مما يمكن للفروع الأخرى أن تحصل عليه أو تبلغه في الكشف عن الماهيات. ولعل هذه الفكرة من الأفكار التي يعارض فيها رورتي فوكو، لأنه اتبع خطى ديكارت منهجيا وحينما عرض منهجه بالكيفية المذكورة على الرغم من أن أركيولوجيته تناقض الابستمولوجيا الحديثة.

ب- اللا- تمثيلية: Anti-représentationalisme

يكون من المناسب أن ما يتبع اللا ماهوي هو اللاتمثيلي، ومن البديهي « أنك إذا كنت لا ماهويا وتنخرط في نزعة إسمية سيكولوجية ستكون بالضرورة لا تمثيلي وستقول مع ديفيدسون: تكون الاعتقادات حقيقية أو خاطئة لكنها لا تمثل شيئا»[1] فالذي ينكر وجود ماهية سيرى أن الأشياء في وجودها من دون ماهية وأن الأشياء في ذواتها أو الحقائق الموضوعية أو الطبيعة الإنسانية المشتركة التي طالما كانت زعمت بوجودها وتشبثت بمعرفتها ابستمولوجيا الفلسفات الحديثة ما هي إلا وهم.

إن تلازم النزعتين اللاتمثيلية واللاماهوية أمر بديهي في فلسفة رورتي. لقد بدا الفيلسوف في كتابه الأساسي "الفلسفة ومرآة الطبيعة" مناهضا للنزعة التمثيلية، بالقدر الذي أبرز فيه نقدا صريحا للنزعة الماهوية. وإذا كان الفلاسفة الذين يعدّهم أهم فلاسفة القرن العشرين: هيدغر، فتغنشتاين وديوي، قد شكّلوا خلفية لهذا الكتاب الهام في مسار رورتي الفكري، فإن الفضل يعود كذلك إلى فيلسوفين يرى رورتي أنه استقى منهما مفهوم اللا تمثيلية وهما فيلارد كواين W. Quine وويلفرد سيلارس W. Sellars. ويرى رورتي أنه مدين لهما بهذه النزعة اللا تمثيلية التي يتبناها ويدافع عنها ضد من يسمّيهم التمثيليّين Les représentationnalistes. يقول رورتي:« إنني أرغب الآن في التأكيد على أن فلاسفة القرن العشرين – ديوي، هيدغر وفتغنشتاين[وهم أهم فلاسفة القرن العشرين في نظر رورتي] أكثر من الآخرين ولكن أيضا كواين، سيلارس وديفيدسون – بينوا لنا كيف نتجنب النزعة التمثيلية ليس بواسطة حلهم للمشكلات القديمة وليس ببقائهم فوق ارتباكات المفاهيم أو فوق

---

(1) Richard Rorty, Science et solidarité : La vérité sans le pouvoir, p.9.

سوء فهم اللغة وإنما من خلال اقتراحهم طريقة جديدة لوصف المعرفة والبحث.» [1]

بعد تلك الفترة التي كتب فيها رورتي كتابه الأساسي *Philosophy and the Mirror of Nature* في سنة1979م.، وخلال عشر سنوات يقول الفيلسوف:« تعرفت في أعمال دونالد ديفيدسون على تعميق وتطوير لنفس الخطوط الفكرية التي رسمها كواين وسيلارس من قبل. ومن ثم عملت على مضاعفة دراساتي المخصصة لـــ ديفيدسون بغرض بلوغ وضوح أكبر في إدراك مفاهيمه وللدفاع عنها ضد أي اعتراض حقيقي أو محتمل، وبالتالي توسيع مداها إلى مجالات لم يكن ديفيدسون نفسه قد استكشفها.» [2]

إن خاصية اللا-تمثيلّية ليست مجرد خاصية تسلب فكرة الزعم بالتمثل الحقيقي عن الأشياء، من زوايا مختلفة: أنطولوجية أو معرفية أو حتى لغوية، بل هي رؤية للأشياء لا تنزع إلى تمثل تام على طريقة الواقعيين لتقول بأن للأشياء ماهيات وجواهر مستقلة عمن يدركها. وهي كذلك لا تدّعي إدراكها للموجودات إدراكا ذاتيا وفق تصورات المثاليين وهي من زاوية أخرى، لا تجازف بوضع اللغة موضع الواسطة بين المعرفة والوجود، لتكون الكلمات أداة لتمثل العالم وتكون المنطوقات صورة تتجسد فيها أشياء العالم ومن ثم يكون البحث عن حقيقة هذا التمثل الذي يتوجب النظر فيه من هذه الزوايا. اللغة بحسب ديفيدسون ليست واسطتاmediumلفهم وتصوير العالم. وكما يقول رورتي:« إن ديفيدسون لا يساير التصور القائل بأن اللغة واسطة – واسطة سواء للتمثيل أو للتعبير.»[3]

وعلى هذه الخلفية فإن« فتغنشتاين، هيدغر وديوي يتفقون على الاعتراف بأن مفهوم المعرفة بوصفه تمثلا ملائما يكون ممكنا بفعل بعض العمليات العقلية ويكون معقولا بواسطة نظرية عامة للتمثل، ينبغي أن يهجر.»[4] إن تخلي الفلسفة عن مهمة علقت بها طويلا، وجعلت منها نظرية عامة للتمثل إلى حد أن أصبحت هي نفسها الفلسفة وحلت محلها، سيخلصها من وهم القدسية الموروثة عن الدين والتي ما أن تحررت بفضل النهضة، الأنوار والحداثة حتى تحولت إلى دين جديد هذا من جهة ومن جهة أخرى سيقربّها أكثر من ميادين الثقافة الأخرى وأشكال التعبير البشري المختلفة، فتتعايش ضمن محادثة إنسانية تكون فيها

---

(1) Richard Rorty, «Twenty – Five years after», in, The linguistic turn: Essays in philosophical method with two retrospective essays, Ed. by, Richard M. Rorty, p.373.

(2) Richard Rorty, Objectivisme, relativisme et vérité, p.8.

(3) Richard Rorty, Cotingency, irony and solidarity, (Cambridge, Cambridge University Press, first published,1989), p. 10.

(4) Richard Rorty, L'Homme spéculaire, p.16.

أقرب إلى نوع من الكتابة الأدبية فتتجاوز حداثتها إلى ما بعد حداثة مفتوحة على آفاق قمعتها عقلانية الحداثة جرّاء إناطة الفلسفة بمهمة التمثّل الحقيقي للعالم.

انطلاقا من هذا وجدنا رورتي يعطي للنزعة اللا– تمثيلية معنى يشير فيه إلى أن ما يقصده باللا– تمثيلي هو ذلك « التأويل الذي عوض أن ينظر إلى المعرفة على أنها البحث عن رؤية دقيقة للواقع، يرى فيها بالأحرى اكتساب عادات للفعل تسمح بمواجهة الواقع.»[2] يتجلى لنا في هذا المعنى المعطى الموقف البراغماتي المستند إلى قاعدة عملية أفادتها البراغماتية من توماس ريد حينما عرف الاعتقاد على أنه بمثابة عادات نتهيأ بها للسلوك أو للعمل وهكذا فكل البراغماتيين الكلاسكيين منهم والجدد يتفقون بخصوص هذه القاعدة ويعتبرونها أولوية بدل التمسك بالبعد النظري في المعرفة وهو ما عبّر عنه جون ديوي في موقفه الداعي إلى ضرورة التخلّي عن النظرية التأملية في المعرفة spectator theory of knowledge أمام مقتضيات المجتمع الديمقراطي. وبهذا المعنى أو التأويل الذي يقدمه رورتي للمعرفة لا تصبح الفلسفة نشاطا ذاتيا معزولا من دون أثر اجتماعي ولكنها ممارسة جماعية تتجسد في الديمقراطية التي تظل أولوية على الفلسفة.

يدعونا رورتي في مشروعه الفلسفي إلى العدول عن جعل الفلسفة نظرية عامة لتمثيل الأشياء، كما كانت على الدوام نظرة الفلاسفة من أفلاطون إلى كانط الذين جعلوا من معرفة الأشياء في جواهرها وتمييزها عن ظواهرها مهمة الفلسفة الأولى. وكلما كانت هذه المعرفة متعلقة بالجواهر الثابتة، البعيدة عن التغير وما يخضع لقانون الكون والفساد كانت متطابقة وكاشفة للجواهر كلما كانت حقيقية.

بدا هذا الموقف عند رورتي من خلال عمله الهام "الفلسفة ومرآة الطبيعة"، والذي أظهر فيه الفيلسوف من خلال نقده لنظرية المعرفة امتعاضه من تصور كهذا لا يرى في الفلسفة إلا نظرية تحاول أن تطابق بين مدركات الإنسان وموجودات العالم الخارجي، أي في كونها نظرية تريد أن تجعل من الفلسفة مرآة عاكسة للوجود وتمثله تمثيلا دقيقا عن طريق الذهن أو عن طريق اللغة. هذه المحاولة ما هي في الحقيقة إلا محاولة يائسة ينبغي هجرها ويرتكز رورتي في وجهة نظره هذه إلى موقف يراه مشتركًا بين فتغنشتاين، هيدغر وديوي الذين اتفقوا على ضرورة التخلّي عن النظر إلى الفلسفة بوصفها نظرية عامة للتمثيل.[2] وما يتبع ذلك من كونها أيضا ليست ذات نظرة تأسيسية أو تسعى إلى التأسيس.

---

(1) Richard Rorty, Objectivisme, relativisme et vérité, p.7.

(2) Richard Rorty, L'Homme spéculaire, p.16.

ج- اللا- تأسيسية Anti-fondationalisme

مما لا شك فيه أن رفض القول بالماهية والتمثيل يؤدي إلى رفض فكرة التأسيس، التي غالبا ما تكون لصيقة بالفلسفة. وإذا نزعنا عن الفلسفة تعلقها بالقول الزائف في وجود ماهيات وجواهر وبإمكانية اكتشافها والعثور عليها من خلال الفلسفة فقط، وإذا أمكننا الإفلات من الادعاء بإمكانية تمثيل حقيقي للعالم من خلال المعرفة واللغة التي نصف بها أشياء العالم، صار في متناولنا التخلي عن مهمة التأسيس في الفلسفة أو مناهضة التأسيس في المعرفة، والفلسفة التي جرى حولها نقاش كبير لا سيما من طرف بعض المفكرين الساخريّن الذين ساندوا الحركة النسائية مثل رورتي.

فعلى خلفية نظرية المعرفة الباحثة في الأسس المعرفية التي تريد أن تقيم عليها بناءات مذهبية تدعي بصلابتها وصحتها ومن ثمة تكون دعامة لبناءات أخرى. اللاتأسيسية ليست أيضا مجرد خاصية للفلسفة المعاصرة ولكنها في نظر البعض خصيصة تميّز ما بعد الحداثة. ومن أفضل السبل لوصف ما بعد الحداثة كونها حركة فلسفية هو كونها شكلا من أشكال النزعة الارتيابية حيال السلطة، الحكمة، المعايير الثقافية والسياسية وهي من دون شك – أي النزعة الارتيابية – قديمة وتعود جذورها كتيار فلسفي إلى الفكر الفلسفي الإغريقي.

الارتيابية بالنظر إلى أنها تمثل الصورة السلبية للفلسفة المناهضة لكل المذاهب الفلسفية الزاعمة في قولها بالحقيقة المطلقة.« فالمصطلح التقني الذي يطلق على الأسلوب من الفلسفة هو اللا تأسيسي.»[1] يشير النزعة اللا- تأسيسية إلى تلك« النظريات التي ترفض الأساس المطلق واللا-تاريخي للمعرفة المتصلة بالذات الإنسانية. اللا-تأسيسية لا تحيل إلى مصدر خارج التاريخ والمجتمع لتبرّر مزاعمها المعرفية.»[2] وهي حينما ترفض المطلقية والموضوعية واللا-مشروطية، فإنها تزعم بخلفية أخرى لفكرة التأسيس التي ترفضها بحيث تقيمها على السياقية والظرفية الاجتماعية في ممارسات الجماعة.

إن الفلاسفة اللا-تأسيسيين يشكون في صلاحية أسس الخطابات، ويتساءلون عما يضمن حقيقة الأسس المزعومة في التدليل. يمكن أن نعود في الفلسفة المعاصرة إلى نيتشه ممثلا قويّا للنزعة اللا-تأسيسية من خلال ارتيابه في القيم المتوارثة ودعوته الجلية، الصريحة إلى إعادة تقييم كل القيم. وقد تبع نيتشه في هذا المسعى فلاسفة الاختلاف الفرنسيين وخاصة فوكو،

---

(1) Stuart Sim, «Postmodernism and philosophy», in, The Icon Critical Dictionary of Postmodern Thought, edited by, Stuart Sim, Icon Books Ltd., 1998, p.3.

(2) Susan Bickford, Why We Listen to Lunatics: Antifoundational theories and feminist politics, in, Hypatia vol.8, no. 2 (spring 1993), p.105.

دريدا وليوطار، كما أن من بين الفلاسفة الأنغلو- ساكسون الذين تأثروا بنزعة نيتشه اللاتأسيسية نجد رورتي.

لو بحثنا عن التسميات أو المصطلحات التي أطلقت على فلسفة رورتي لوجدنا جلّها جاء في صيغة السلب أي في كونها مناهضة لهذه النزعة أو تلك وهو ما كتب عنه رورتي قائلا:« في الغالب نُعرّف[أي نحن البراغماتيون] أنفسنا بلفظات سالبة. فنسمّي أنفسنا لاأفلاطونيين anti-Platonists أو لاميتافيزيقيينantimetaphysicians أو لاتأسيسيين antifoundationalists. بالمثل فإن خصومنا، في الغالب، لا يطلقون على أنفسهم أفلاطونيّين أو ميتافيزيقيّين أو تأسيسيّين وهم في العادة ما يسمّون أنفسهم مدافعين عن الحس المشترك أو العقل.»[1]

يفهم من قول رورتي أن البراغماتي لا يمكنه أن ينفرد بمشروعه الفلسفي بعيدا عن التيارات الفلسفية الموجودة. لذا يتوجب عليه وفي مرات كثيرة، قبل أن يعرف بطروحاته أن يبدي مواقفه إزاء هذه التيارات. وقد لا نجانب الصواب إن نحن قلنا إنه يتعذر عليه أن يشرح وجهة نظره بعيدا عن التصورات الفلسفية، لذلك كانت سمات البراغماتية تحمل في مجملها بصمة المناهضة و"اللا " السالبة، الرافضة لتصورات التيارات والمذاهب الفلسفية التي ناصبتها العداء أو خالفتها الرأي والطرح. وهذا بالضبط ما جسدته البراغماتية الجديدة بوصفها تيارا متجذّرا في فلسفة كلاسيكية قائمة (البراغماتية) ومتفاعل مع تيارات فلسفية عايشتها (الواقعية الجديدة، الفلسفة التحليلية، الماركسية الجديدة، الفلسفات القارّية ما بعد البنيوية، الوجودية، التفكيكية، الظواهرية، التأويلية وغيرها) ومتطلّع إلى آفاق جديدة في المستقبل (ما بعد حداثية، ما بعد فلسفية، ما بعد ميتافيزيقية، أو أخرى غير معروفة ومحددة المعالم الآن).

يرفض رورتي هذه الفكرة التأسيسية في المعرفة ويرى أن أهم الفلاسفة الذين عملوا على تقويض هذه الفكرة هم كواين، فتغنشتاين وسيلارس. وإذا كان الأول كان الأول والثاني قد حظيا بدراسات ونقاشات مطولة لأفكارهما، فإن الأخير لم يكن محظوظا لذلك يعمد رورتي إلى إبراز دور سيلارس وأثره من خلال أفكاره الفلسفية، ليس فقط على شخصية رورتي وفلسفته بل على مختلف النقاشات الفلسفية، المعرفية والمنهجية على الخصوص. وهذا ما قام به رورتي في المقدمة التي وضعها لكتاب سيلارس "الامبريقية وفلسفة الذهن" *Empiricism and the Philosophy of Mind*، حيث أبرز رورتي أن انهيار فكرة أسس المعرفة يعود في جزء هام منه إلى نزعة سيلارس الإسمية السيكولوجية.

---

(1) Richard Rorty, Philosophy and social hope, p.p. xvi.xvii.

وإذا كان كواين قد ساهم في دحض الصورة العقلية للنزعة التأسيسية من خلال تقويضه للتمييز بين حقائق تحليلية وأخرى تركيبية من خلال كتابه *Two Dogmas* فإن سيلارس - ومن خلال كتابه آنف الذكر- أسهم في تحطيم الصورة الإمبريقية للنزعة التأسيسية بتقويضه للثنائية أو التمييز بين "ما هو "معطى للذهن" وما هو "مضاف من طرف الذهن".

وفي هذا الصدد، يتفق سيلارس مع كل من فيتغنشتاين وكواين، بأن مفهوم المعرفة ينبغي أن يكون أيضا كليا وسياقيا مثل التبرير تماما. وهي نفس الرؤية التي يتبعها رورتي بنفيه لفكرة التأسيس للمعرفة، فاللا- تأسيسية عنده تستبدل بالسياق الاجتماعي والمعرفة ليست مفصولة عن محيطها الاجتماعي والتاريخي. وبالتالي فكل معرفة تنشأ من ممارسات اجتماعية، أي فيما تتضمنه من تبرير للتأكيدات الخاصة إزاء الأفراد الآخرين ضمن نفس الجماعة والتي لا يجد رورتي حرجا في استبعاد كل التزام عنها بضرورة تبرير اعتقاداتها سوى ما تضمنه منها الممارسات الاجتماعية وهي لا تعني أنها مفترضة مسبقا بواسطة هذه الممارسات ولكنها توجد معها في نفس الوقت[1] بما يوحي أنها ليست قبلية أو معطاة وفق نظام طبيعي أو إلهي يحددها سلفا فمثل هذا الأمر مرفوض في عرف رورتي بل إنها متروكة للصدفة وللعارضية.

يستشهد رورتي بقول سيلارس الذي ينص على أن« المعرفة الإمبريقية، وأيضا امتدادها المتطوّر، العلم، هي بالفعل عقلانية لا لكونها تمتلك أساسا وإنما لكونها عملية تصحح ذاتها بذاتها ويمكنها أن تضع أي تأكيد موضع الخطر ولو لن يكون ذلك مع جميع التأكيدات في وقت واحد.» [2] وكان رورتي يشير إلى العقلانية في تصور سيلارس من حيث هي إجراء وليست خاصية باطنية للشيء أو لقدرة من القدرات الإنسانية، التي قد توحي بأن هذه العقلانية هي فعل معطى بشكل مسبق ولكنها كإجراء وصيرورة تتماشى مع فعل البحث بلغة ديوي حتى يحوز هذا الإجراء الإجماع المرغوب من خلال« الاختبار الذي يكون للإنسان وسط جماعات من المتخاطبين باعتراف متبادل بينهم حول صلاحية أحكامهم....»[3] وما يترتب عليها في الواقع من خير أو شر.

وعليه فليست الأفكار والتصورات التي يبحث لها الفلاسفة عن أسس منفصلة عن دنيا الناس، بل إن ما يترتب عليها هو ما ينظر إليه رورتي والبراغماتيين كأساس سوسيو -تاريخي مرتبط بحاضر أفراد المجتمع ولكنه كذلك متعلق بالمستقبل وهو بمستقبل الفلسفة أشد تعلقا.

---

(1) Willfid Sellars, Empirisme et philosophie de l'esprit, préface de Richard Rorty, op. cit., p.p.10.11.

(2) Ibid., p.83.

(3) Jacques Poulain, «Le partage anticartésien de C.S. Peirce:D.Davidson, H. Putnam et R. Rorty»,in , Rue Descartes, 5-6, De la vérité : Pragmatisme, historicisme et relativisme, Novembre1992, Paris, Éditions Albin Michel, p.29.

ثانيا: مستقبل الفلسفة:

يشّذ موريس شليك Moritz Schlick عن حكم رورتي على التحليليين بأنهم غير مهتمين بتاريخ الفلسفة، وذلك أن زعيم حلقة أوجماعة فيينا Vienna circle يرى في مقال له بعنوان مستقبل الفلسفة، أن تاريخ الفلسفة قد يكون أهم ما يجذب المتطلّع إلى فهم حضارة وثقافة الجنس البشري.[1] يطرح شليك، إذن سؤالا نعتقد جازمين، أنه هام للغاية بالنسبة للفيلسوف ولدارس الفلسفة قبل غيرهما من الشغوفين بالدراسات والكتب الفلسفية ذلك أنه لا فلسفة من دون تاريخ الفلسفة وتاريخ الفلسفة في حد ذاته فلسفة.

وعليه فإن السؤال، الذي يشترك فيه الفلاسفة مع اختلاف مشاربهم وتياراتهم يتعلق بمصير الفلسفة، ماذا سيكون عليه مستقبل الفلسفة ؟ فبعيدا عن نظرة المؤرخ، التي لا يمكن للفيلسوف الاستغناء عنها وهو يجيب عن السؤال محاولا استنباط عناصر إجابته من حاضر المعرفة وماضيها نجد التساؤل عن المفهوم والتاريخ مطروح بحدة في حال طرحه حول مفهوم الفلسفة ذاته وفق ما يعبّر عنه غادامير من أن «هذا الموضوع [أي تاريخ المفاهيم بوصفه فلسفة] يظهر وأنه يعزز من الفكرة القائلة بأن تاريخ المفاهيم هو الفلسفة، وحتى الفلسفة ذاتها يجب أن تكون تاريخا للمفاهيم.»[2]

إن الحديث عن المستقبل يتضمن في طياته النظر إلى ممكن الحدوث ويكون محل تنبؤ وتوقع نظرا لما يحمله من جديد. وهو نفس هذا المعنى الجديد الذي كانت الحداثة إحدى مرادفاته الشيء الذي جعل الآراء تنقسم بشأنها إلى فريقين أحدهما متفائل وآخر متشائم بالمستقبل.

- أصحاب الفريق الأول، الذين اعتبروا الحداثة مرحلة قوة تنفتح على آفاق مستقبلية وتنتهي إلى التغيير الإيجابي بوجه خاص في ميداني الفلسفة والعلم فقد كانوا متفائلين.
- أما أصحاب الفريق الثاني، الذين نظروا إلى الحداثة كقوة أو نزعة اندفاعية ستؤول إلى الهدم والفوضى لاسيما أصحاب التصورات المحافظة في مجالات الأخلاق والدين فكانوا بذلك متشائمين.

ولعل أبرز ما حمله تفاؤل الفريق الثاني هو إيمانهم بالتقدم الذي أصبح شعارا وسمة لازمت مشروع الحداثة. فالحداثة التي استندت إلى العقلانية والعلم أرادت أن إزالة شكوك

---

(1) Moritz Schlick, «The Future of philosophy», in, The linguistic turn: Essays in philosophical method with two retrospective essays, Edited by, Richard M. Rorty, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1992, p.43.

(2) Hans-Georg Gadamer, La philosophie herméneutique, Avant-Propos, traduction et notes par Jean Grondin, Presses Universitaires De France, 1re édition, 1996, p.118.

المتردّدين حيال هذا التقدم. والعلم الذي اصطُلح عليه بأن التنبؤ واحدا من أهدافه الرئيسية بحيث يمكنه تبديد المخاوف والمجهول من المستقبل.

لقد تجلّى- منذ عصر الأنوار- هذا الشعور في الإيمان العقلي بالتقدم قويًا لدى الأمريكيين الذين لم يكن التاريخ / الماضي هو ما يعنيهم أكثر ولم يكونوا« معنيين بالخلاف حول التفسيرات التاريخية للماضي بل كان ما يعنيهم أساسا الاحتفاء بالحاضر والمستقبل.»[1] وقد وضعوا نصب أعينهم أن أمريكا تبدأ التاريخ من جديد، وهي ترى أن العالم لا يزال في طور التشكّيل حسب ما أعلنت عنه تصورات البراغماتيين الذين لم تخل مواقفهم من المضمون الميتافيزيقي لا سيما حينما نقرأ نص ديوي إن«..نظرية « قيمة النتائج» تحملنا على أخذ المستقبل في حسابنا، الأمر الذي يؤدي إلى اعتقادنا أن العالم لم يتّم تطويره بعد، وأنه عالم لا يزال إلى حد ما قابلا للتشكّل.» [2] لقد وضعت البراغماتية نصب عينيها الممكنات والتعدّد والتنوّع كحقائق، ينبغي أن تشتمل عليها الخبرة ويتوجب على الفلسفة التنبيه والإرشاد إليها، وهي واحدة من المهام التي كانت للبراغماتية الكلاسيكية والجديدة.

1- البراغماتية فلسفة التقدم:

لم تكن فكرة التقدم التي راودت الأمريكيين مجرد نزوة لامست مشاعرهم أو فكرة نظرية رومانسية صاحبت كتابات المفكرين والشعراء، بل لقد وجدت سبيلها إلى التجسيد بفضل الإصلاح والتغيّر، الذي صاحب خطابات دعاة التقدم، من منظّرين ومثقّفين وإعلاميين وأكاديميّين المساندين لإصلاح التعليم ومناصرة حقوق المرأة والأقليات وإلغاء نظام الرّق وتحقيق قدر من التوازن الاجتماعي والاقتصادي بين الأفراد في الحقوق والحريات والمساواة. وذلك من خلال بناء مؤسسات جمهورية، تساعد وتحافظ على نشر الديمقراطية السياسية والاجتماعية وتعمل على تحقيق الانفتاح والرخاء وإتاحة الفرص أمام جميع المواطنين.

تبعا لذلك « أصبح حوار الأمريكيين عن فكرة التقدم أكثر اتساقا وأكثر انتقادا، وأكسبت نظرية التطور مفهوم التقدم ميكانيزما تاريخيا جديدا، كما أثارت مشكلات وقضايا حادة جديدة عن المعنى المقصود لكلمتي الفرد والمجتمع.»[3] لكن هذه القضايا المثارة لم تكن لتثبط من عزيمة الأمريكيين في ضرورة السير قدما نحو تحقيق أحلامهم في الحرية والعدل، أي في التوجه نحو المستقبل والمستقبل وحده هو الكفيل بتبرير أي تقدم وأي نجاح لأمريكا بتعبير وايتمان.

(1) دافيد و. مارسيل، فلسفة التقدم: جيمس، ديوي، بيرد وفكرة التقدم الأمريكية، ص.53.
(2) جون ديوي، نمو البراجماتية الأمريكية، ص.243.
(3) دافيد و. مارسيل، فلسفة التقدم: جيمس، ديوي، بيرد وفكرة التقدم الأمريكية، ص.65.

انطلاقا من هذا رأى رورتي أن ما يجمع نزعة وايتمان الأمريكية بالفلسفة البراغماتية بشقيها الكلاسيكي والجديد يكمن في إرادة إرجاع جميع قضايا التبرير النهائي إلى المستقبل يقول رورتي:« إذا كان هناك شيء مميز للبراغماتية فهو لا محالة يكمن في استبداله لمعاني الواقع، العقل، الطبيعة بمفهوم مستقبل أفضل للإنسانية. يمكن أن نقول عن البراغماتية ما ذكره نوفاليس Novalis عن النزعة الرومانسية بأنها تعظيم للمستقبل.»[1] فعندما برزت البراغماتية إلى الوجود، رأت أن ما يميزها عن المذاهب الفلسفية الأخرى هو اعتقادها الكبير في الزمن بناء على معيارها الآخذ بعين الاعتبار الآثار والنتائج التي تحدث في قطاع الزمان من دون مراعاة لاتهامها بالنسبية وضيق الأفق وإهمال للبعد النظري. كل تلك الاتهامات كانت البراغماتية تجتهد في الرد عليها من دون إفراط في التأسيس النظري والتبرير الميتافيزيقي وفق رؤية تعيد قراءة تاريخ الفلسفة بل وحتى معالجة مفهوم الفلسفة ذاته سعيا لتحديد مستقبل الفلسفة نظرا وممارسة.

فـ ديوي وهو يشرح جانبا من تاريخ المذهب البراغماتي وفي جزء كبير منه مع وليام جيمس الذي عمل على توسيع مضمون البراغماتية، يقول واصفا ذلك:« وهكذا تبدو البراجماتية كما لو كانت توسعا في التجريبية التاريخية، مع فارق أساسي هو أنها لا تركز عنايتها في ظواهر سابقة، بل في ظواهر لاحقة، لا تركز عنايتها في السوابق بل في ممكنات العمل، وهذا التغير في وجهة النظر يكاد يكون ثوريا في نتائجه.»[2] ثم يضيف شرحه للتمييّز الذي أوضح فيه الفارق بين براغماتية جيمس وهي تجريبية منحدرة من النزعة الاختبارية الإنكليزية فيقول:

> « إن التجريبية التي تقنع بتكرار وقائع مضت بالفعل، لا مجال فيها للإمكان، ولا للحرية. ولا يمكنها أن تجد مكانا للنظريات أو الأفكار العامة إلا في صورة موجزات أو تسجيلات. لكن إذا نظرنا نظرة براجماتية، وجدنا أن الأفكار العامة لها دور يختلف جدا عن دور رواية التجارب الماضية وتسجيلها، إنها الأسس التي يقوم عليها تنظيم ملاحظات المستقبل وتجاربه. وبينما التجريبي الذي يتناول عالما تم بنيانه وتحديده لا يكون للعقل أو الفكر العام من معنى عنده غير تلخيص حالات خاصة، فإن البراجماتي الذي لا يكون المستقبل عنده مجرد لفظ من الألفاظ. تكون عنده النظريات والأفكار العامة لها نتائج عملية، وبذا يكون للعقل بالضرورة وظيفة إنشائية.»[3]

---

(1) Richard Rorty, L’espoir au lieu du savoir : Introduction au pragmatisme, p.23.

(2) جون ديوي، نمو البراجماتية الأمريكية، ص.242.

(3) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

يؤكد ديوي إذن، في نصه السالف على نقطتين إثنيين:

- من جهة أولى يدفع اتهام خصوم البراغماتية القاضي بخلوها من كل تفكير عقلاني رغم أنها لا تفتقر إلى مثل هذا التفكير بقدر ما ترفض الغلو في الجانب النظري.
- ومن جهة ثانية فهو يقدم صورة عن طموحات الفعل الفلسفي البراغماتي الذي لا يرى ضرورة من التبرير عديم الجدوى أو الالتفات المستديم إلى الماضي أو في محاولة الإمساك بالمطلق الوهمي بل يريد أن يحقق نتائج في الواقع الفعلي الملموس، نتائج عملية تكون بدورها عاملا مساعدا في صياغة النظريات والأفكار.

لا يعني مستقبل الفلسفة مجرد تساؤل عما ستنتهي إليه الفلسفة بعد عقد أو عقدين أو أكثر من ذلك من الزمن، إن كانت ستتطور إلى أمر منظور ومرتقب أو ما هو غير متوقع لها أو إلى تغيّر جذري في معالجة مواضيعها أو إلى انكماش دورها ثقافيا أو إلى تحوّلها في الشكل والمضمون كليا أو جزئيا، كل هذه التحولات التي يحتمل أن تطرأ أو لا على الفلسفة في الشكل والمضمون، في التطور والنهاية، في الدلالة والمعنى، في الوظيفة والدور ليست من دون شك عديمة الصلة أو الأهمية بمستقبل الفلسفة ولكنها لا تعني الكثير حينما يتعلق الأمر بكيان الفلسفة وجوهرها الإنساني بوصفها حكمة الإنسان النابعة من ذاته منه وإليه ومستقبل الفلسفة من مستقبل الإنسان والعكس صحيح.

حينما يوصف المذهب البراغماتي فلسفة المستقبل زمانا ومكانا، أي من جهة تعبيره عن الحاضر الراهن بلغة مغايرة للفلسفات، التي اعتقد البراغماتيون أنها لم تقدم مقاربات حقيقية للواقع. هذا الواقع الذي جعل هيغل الفلسفة إمساكًا به ووعيًا به أو على الأقل تفاؤلهم بما نجحت فيه البراغماتية في الوقت الذي خسرت فيه الفلسفات الأخرى كل رهاناتها – الماركسية مثلا- ومكانا فالفضاء الأمريكي الذي احتضن هذه الفلسفة ورعاها في بيئة قيل عنها أنها لا تصلح إلا لمثل هذه الفلسفات. فالموعد كان محددا لتبزغ شمس البراغماتية مع بروز أمريكا الدولة القوّية، بحيث أن الفلسفة البراغماتية، سايرت نمو وتطور الولايات المتحدة الأمريكية، بما يتيح لنا القول أن المستقبل كان مزدوجا في بعده الثقافي، الفلسفي وفي جانبه التاريخي والسياسي. فلا يكون من المعقول بعد هذا، أن لا تعالج فلسفة المستقبل– البراغماتية- موضوعا جوهريا من مواضيع الفلسفة المعاصرة، مستقبل الفلسفة.

إذا كانت أمريكا هي أرض الحلم والمستقبل فإن الفلسفة التي مثلتها-أي البراغماتية- جاءت مدعمة لهذا الرأي وقد كان اثنين من روادها المذهب البراغماتي وهما جيمس وديوي على قدر كبير من الإيمان بأمريكا ويعتقدان في قدراتها ولذا فقد أخذ كل منهما هذا البلد بالجدية الكافية وفكرا في دلالة بلدهما بالنسبة لتاريخ العالم كما كانا متأثرين إلى حد

ما بالمعنى التطوري للتاريخ الخاص بإمرسون Emerson وبمقاله حول" العالِم الأمريكي " Le savant américain وهو المقال الذي حظي بكل ما يميز العالم الجديد عن القديم وكان جيستيس هولمز قد اعتبره بمثابة الإعلان الفكري الوطني عن الاستقلال. وإذا كان انخراط كل من جيمس و ديوي في الحركات السياسية فذلك لأجل تثبيت أمريكا في حقيقتها التي اعتقدا في صحتها ولمنعها من الغرق مجددا في الأخطاء الأوربية القديمة.[1] هذه الأخطاء التي تظافرت جهود رواد الأنوار والحداثة الأمريكية في التنبيه عليها.

لقد وجدت أمريكا من بين رجالاتها الأوائل: بين، جيفرسون، إمرسون، وايتمان والآخرين من يضع أسس التقدم الأمريكي ومن يحافظ على توجيه مسار هذه الأسس نحو المستقبل، أي نحو الديمقراطية الأمريكية التي رأى فيها جون ديوي مجهودات رجال أمثال إمرسون Emerson، وايتمان Whitman ومايترلينك Maeterlinck، هؤلاء الذين كان وعيهم أقرب إلى الغريزة في نظرتهم إلى أن الديمقراطية ليست مجرد نظام حكم وعلاقة حاكم بمحكوم أو نوعا من الفرصة الاجتماعية، ولكنها بوصف ديوي لها ميتافيزيقا للعلاقة بين الإنسان وخبرته في الطبيعة.[2]وهي تقريبا نفس الفكرة التي لخصها كورنيل ويست عندما اعتبر أن موقف إمرسون من خلال نزعته الفردية لا ينطبق على أفراد منعزلين ولكن ما هو أهم من ذلك على تصور معياري وإيحائي للفرد بوصفه أمريكا. وهو ربما ما تمثّل في أنا أسطوري.[3] كان من نتائجه بعد ذلك ما يعرف اليوم بأمريكا القوّية.

يتردد في كثير من كتابات البراغمتيين أن فلسفتهم هي فلسفة التقدم والتطور والمستقبل. وبحكم أن البراغماتية تلتفت دوما نحو المستقبل في توجهاتها الساعية إلى تحقيق النمو والفاعلية والتأقلم على مستوى السلوك والنتائج فيما هو مرتقب من أفعال ونشاطات يقوم بها الإنسان فقد دأبت– أي البراغماتية - على تسمية نفسها بفلسفة المستقبل والنتائج التي ترنو إليها خلف كل تصور لا يمكن إلا أن تجعلها فلسفة للمستقبلي، لما هو آتٍ وما هو مرتقب.

إن الفلسفة البراغماتية بحكم معيارها المميز في الحكم على القضايا من خلال النتائج والآثار لا تعبأ كثيرا للتنقيب في الأسباب والعلل ولا تكترث لمسائل الجذور أو الأسس أو الأصول وهي من المسائل التي تحيل مباشرة على الرجوع إلى الوراء وإلى الماضي وربما الاستغراق والتقوقع داخله لذا يجد البراغماتيون أنفسهم مضطّرين إلى الفرار إلى الأمام وعدم الاكتراث لمسائل التنظير والتبرير التي غالبا ما تحصر مهمة الفلسفة في إطار ضيّق من الزمان أو تخرج عن الزمان تماما لتكون لا مشروطة.

---

(1) Richard Rorty, L’espoir au lieu du savoir : Introduction au pragmatisme, p.18.
(2) Ibid., p.19.
(3) Ibid., p.19.

ومن هنا كذلك كانت البراغماتية من أكبر الفلسفات قبولا للبيولوجيا التطورية وعثرت في ثناياها على العناصر التي يمكن أن تساعدها في أداء دورها الفلسفي ومعالجة المسائل المطروحة للبحث كالمعرفة والأخلاق والجمال والسياسة على ضوء الموقف التطوري.

وإذا قبل المفكرون الأمريكيون التفسير التطوري عن الإنسان فما ذلك إلا لأنه جاء متفقا ومتسقا مع فهمهم للحرية الإنسانية والمسؤولية الأخلاقية.[1] هذا الفهم الذي ينصب على الإنسان المفكر/ العملي، الإنسان الذي يتصرف بذكاء ويبحث على الدوام عن أفضل السبل وأيسرها للتكيف مع محيطه المادي والاجتماعي.

لقد تأثر جيمس وديوي بـ داروين أيّما تأثر إلى حد أن ديوي- وحسب رورتي- هو من جعل داروين مستساغا وأكثر قبولا في البيئة الأمريكية وهذا بحد ذاته من أهم الأدوار التي لعبتها فلسفة ديوي.[2] فالشيء المهم في فلسفة جون ديوي يقول رورتي أنه: « أتاح لنا قبول داروين، بنفس الكيفية التي أتاح لنا بها كانط قبول نيوتن.»[3] ولم يكن تأثير داروين هو الوحيد على البراغماتيين وبخاصة ديوي بل إننا نجد نفس القدر من التأثير الممارس على ديوي من قبل هيغل ما أدّى به إلى« نقل الانتباه من السؤال الكانطي: ما هي الشروط اللا تاريخية والترنسندتالية للإمكان ؟ نحو السؤال: كيف يمكننا تحويل الحاضر إلى مستقبل أكثر ثراء ؟»[4] بمثل هذا الإلحاح على التفكير في المستقبل كان للبراغماتية جانب من التأثير على الفكر الفلسفي ولا شيء أصدق من النتائج التي هي معيار الفاعلية والنجاح في المستقبل.

بناء على هذا الموقف البراغماتي الواضح والصريح، يمكننا أن نتساءل كيف نظر البراغماتيون إلى مستقبل الفلسفة ؟ وهم الذين وجهوا فلسفتهم نحو المستقبل ؟ كيف يتحدد دور الفلسفة في ظل هذا التوجه ؟ أي مستقبل لفرع من المعرفة (الكل الذي أصبح جزء) بعد أن تعالت أصوات المنادين بوضعه في المتحف ووضع حد لرحلة الفكر الإنساني التي استمرت لأزيد من ألفي سنة ؟

---

(1) تشارلز موريس، رواد الفلسفة الأمريكية، ترجمة، د. ابراهيم مصطفى ابراهيم، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية،1996م.، ص. 21.

(2) بدا واضحا من خلال كتابات ديوي تأثره بداروين فعلاوة على الإشادة بأفكار داروين التطورية وأثرها على مسار الفلسفة فقد أفرد الفيلسوف كتابا خاصا لهذه المسألة اسماه أثر داروين على الفلسفة وفيه عالج جملة من القضايا الفلسفية كالمعرفة والمنطق والتربية والأخلاق واستند فيها إلى نظرية التطور الداروينية. غير ان المعروف عن ديوي كذلك أنه متأثر في بداية حياته الفكرية بـ هيغل وظل الأثر الهيغلي يلازمه لذلك رأى بعض من المفكرين ومنهم رورتي الذي كتب في الموضوع ديوي بين هيغل وداروين Dewey between Hegel and Darwin

(3) Richard Rorty, L’espoir au lieu du savoir : Introduction au pragmatisme, p.53.

(4) Ibid., p. 31.

2- من فلسفة المستقبل إلى مستقبل الفلسفة:

يتعذر على الفيلسوف أن يكتب شيئا حول مستقبل الفلسفة من دون أن يتطرق إلى الدور الذي ينبغي– بحسبه – أن تلعبه الفلسفة أو أن تؤديه بل إن الدور المتخيل والمتوقع أن تقوم به الفلسفة اليوم وغدا هو نفسه ما يمثل مستقبلها. في الواقع، إن تاريخ الفلسفة وكما يعتبره رورتي مُكوّن من الثورات ضد ممارسات الفلاسفة ومن خلال المحاولات الساعية لتحويل الفلسفة إلى علم – أي إلى فرع أو أفق معرفي يتم فيه اختبار الأطروحات الفلسفية حسب الطريقة التي ترافق هذه النظرة أو تلك. فعلى سبيل المثال: كانت طريقة رينيه ديكارت هي الفكرة الواضحة والمتميزة وتمثلت مع إيمانويل كانط في المنهج الترنسدتالي كما تجلت مع إدموند هوسيرل في الأبوخية(épochéé) ووضع الأشياء بين قوسين وعند لودفيغ فتغنشتاين تارة بالكشف عن خلو الأطروحات الفلسفية التقليدية من المعنى بواسطة الانتباه إلى الشكل المنطقي وتارة في محاولة إظهار تفاهة هذه الأطروحات[1] من خلال تشخيص العلل التي قدمتها. يقول رورتي واصفا هذه الثورات:« في جميع هذه الثورات، فإن الغرض منها هو استبدال الرأي بالمعرفة واقتراح المعنى الحقيقي للفلسفة على أنه إنجاز لمهمة معينة بتطبيق جملة من التوجيهات المنهجية.»[2]

إن الدور هنا يعني المهمة التي تناط بالفلسفة أو الوظيفة التي يجب أن تقوم بها أو الغاية التي ترمي. وسواء كان هذا الدور مهمة أو وظيفة أو غاية فذلك يصب في النهاية في خانة الاعتراف بما لها من دور ينتظر منها أن تلعبه وحتى أولئك الذين وهم كثر من داخل الحقل الفلسفي ومن خارجه رفضوا تصور أي دور للفلسفة في القديم والحديث وتحت مبررات عدة وجدوا أنفسهم أمام وضعية محرجة لأنهم وهم يدافعون عن مواقفهم استخدموا آليات الفلسفة في التدليل والبرهان وهو ما أفضى بهم إلى الاعتراف ضمنيا بدور للفلسفة قل أو كبر حجمه.

تبعا لهذا، وجد الفلاسفة أنفسهم وعبر الحقب المختلفة للفكر الفلسفي أمام تعدّد من الآراء والمواقف المتعلقة بدور الفلسفة فيما هو راهن وفيما هو مستقبلي فتنوعت هذه الآراء بين دعوة محافظة للتمسك بدور تقليدي يرى في الفلسفة حكمة أولى أو علما شاملا يسعى إلى تتويج المعرفة البشرية فتتشكل بذلك صورة للفهم الكلي للوجود وموجوداته. وبين أطروحة حداثية حسب كل عصر ينظر أصحابها بعين التجديد المستمر لدور عصري ينظر إلى الفلسفة نظرة آداتية، ثورية أحيانا هدفها مساعدة الإنسان على مجابهة المعضلات. بمثل

---

(1) Richard Rorty, L'espoir au lieu du savoir : Introduction au pragmatisme, p. 31.

(2) Richard Rorty, Metaphysical difficulties in linguistic philosophy, op. cit., p.1.

ما أن هناك من حاول حصر دورها في محاولة حل المشكلات الفلسفية التي عـدوها تقليديـة تستوجب بناء على طرق وآليات تصوروها حديثا أرادوا إخضاع مسائل إليها وهذا ما حصـل مع الفلسفة اللغوية التي رأت أن كل مشاكل الفلسفة إنمـا هـي مشـاكل تجـد حلـولا لهـا في اللغة سواء بإعادة صياغتها أو من خلال فهم أعمق لاستخدامنا لهـا. وقـد ينظـر إلـى المسألة اللغوية في هذا الإطار من خلال زاوية كارناب أو كما حـاول رسـمها فـي ثـلاث مستويات للغة[1]هي:

- مستوى البنية Syntax
- مستوى الدلالةSemantics
- مستوى التداولPragmatics.

في هذه المرحلة- مرحلة الفلسفة اللغوية- التي وصلت إليها الفلسفة يقـدم لنـا تصـورا لما يمكن أن يكون عليه مستقبل الفلسفة بناء على هذا التوجه الأخير والتساؤلات الأساسـية،[2] التي أصبحت محال نقاش وبحث والتي لم يقدم بشـأنها رورتـي إجابـات واضـحة بقـدر ما رأى أن الوقت لم يحن بعد للبت فيها وإنما ارتأى أن يعدد بعضا من وجهات النظر البديلـة والتي يمكن على أساسها أن تجد لها إجابات يقول رورتـي يمكـن أن ينظـر أحـدنا علـى الأقل ستة إمكانيات لمستقبل الفلسفة[3] بعد أن تحل المشاكل التقليدية وهذه الإمكانات هي:

---

(1) هذه المستويات من دراسة اللغة سعى تشارلز موريس إلى تطويرها كونها شكلت مشروعا وضعيا مـع نويراث، كان وكارناب بعشر سنوات قبل صدور كتابه أسس نظرية العلامات سنة 1938م. دراسة اللغة من ناحية السانتاكس تهتم بالعلاقات بين العلامات، بينما السيمانتيكس تدرس علاقة العلامات بمدلولاتها أما البراغماتيكس فتتكب على دراسة العلامات من وجهة نظر علاقتها بمستعمليها.
-Michel Meyer (sous la direction), la philosophie anglo-saxonne, p. 369.

(2) من بين هذه التساؤلات التي تطرح والتي ينبغي الإجابة عنها لتقييم الثورة المنهجية التي جاءت مع فلاسفة اللغة:
- هل تعتبر عبارات فلاسفة اللغة حول طبيعة الفلسفة وحول المناهج الفلسفية المفترضة في الواقع، بمعنى أنها مستقلة عن أي اسم للأطروحات الفلسفية في حقيقتها.
- هل يمتلك فلاسفة اللغة حاليا معيارا للنجاح الفلسفي ويكون واضح بما فيه الكفاية ليسمح لنا بالاتفاق العقلي.
- هل محكوم على المنعرج اللغوي بأن يعرف نفس مصير الذي عرفته في السابق "الثورات في الفلسفة ".
في رأي رورتي أن الإجابة عن هذه التساؤلات كفيلة برصد مسار مستقبل الفلسفة بناء على ما قدمته أطروحات فلاسفة اللغة والتي هي في تقديره آخر ثورة في تاريخ الفلسفة تجسدت مع المنعرج اللغوي.

(3) Richard Rorty,« Metaphysical difficulties», in, The linguistic turn…, op. cit., p.p. 34. 35.

1- من شأن محو الدعوى التي ترى بأن ما يجمع مختلف فروع الفلسفة اللغوية هي النزعة الإسمية المنهجية سيفتح آفاقا جديدة. وإذا ما حصل الاتفاق بخصوص الكيفية التي تقدم بها الإجابات على الأسئلة الفلسفية التقليدية والتي سوف لن تقتضي اختزال في أسئلة حول طبيعة الأشياء سواء بالنسبة للأسئلة الإمبريقية أو لأسئلة خاصة باللغة، عندئذ يحتمل أن ينظر إلى المنعرج اللغوي وكأنه يسير إلى نهاية ميتة. فكثير من الفلاسفة المعاصرين اعتقدوا بأن الفينومونولوجيا تتيح مثل هذه الطريقة.

2- كل من النزعة الإسمية المنهجية ومطلب المعيار الواضح في الاتفاق ينبغي أن يزول. عندئذ تتوقف الفلسفة عن كونها فرعا برهانيا وتقترب أكثر من الشعر. يمكن النظر إلى مقالات هيدغر الأخيرة على أنها محاولة لوضع الفلسفة في طريق جديد تماما- ذلك الذي يرفض المشكلات التقليدية بوصفها خاطئة، ومع ذلك يصر على وجود مشكلات يجب حلها وهي ليست مجرد مشكلات متعلقة بكيفية الطريقة المثلى للتعبير عنها. في الواقع إن جميع هذه المشكلات غير ثابتة وبالتالي فلا وجود لا اتفاق حول معيار حلها متيسر يمكن أن يقبل بابتهاج. يؤخذ هذا الأمر على أنه يشير إلى صعوبة موضوع البحث (كما نظر إليها نقد هيدغر) أكثر من كونها سوء استخدام للمناهج المتبعة.

3- فرضية أخرى تدعو إلى الاحتفاظ بالنزعة الإسمية المنهجية ولكنها تدعو في المقابل إلى التخلي عن مطلب المعيار الواضح في الاتفاق حول حقيقة الدعاوى الفلسفية. عندذاك ما على الفلاسفة إلا الالتفات صوب خلق لغة مثالية بيد أن معيار كيف تكون مثالية لن يكون أبدا حلا للمشكلات الفلسفية وإنما على الأحسن خلق طرائق جديدة، هامة ومثمرة للتفكير حول الأشياء بصفة عامة. مثل هذا التوجه يعادل الرجوع إلى التقليد الكبير في الفلسفة بوصفها بناء أنساق - الفرق الوحيد الموجود هو أن الأنساق المبنية لن تعتبر أبدا أوصافا لطبيعة الأشياء أو للوعي البشري، وإنما بالأحرى اقتراحات عما نتحدث عنه. بيد أن حركة كهذه سوف تحتفظ بوظيفة خلاقة وبنائية للفلسفة. والفلاسفة سيكونون بمثل ما افترضوا أنهم كذلك في العادة، أناسا يقدمون إيديولوجيا *Weltanschauung*، وحسب تعبير سيلارس طريقا لفهم كيف تكون الأشياء في المعنى الممكن الأوسع للكلمة متماسكة مع بعضها بالمعنى الممكن الأوسع للكلمة.

4- من المحتمل أننا نرغب في الانتهاء إلى الإجابة عن السؤال " هل الفلسفة في طريقها إلى النهاية ؟ " ومع ترديدينا للإجابة بنعم نبدي رغبتنا في النظر إلى ثقافة ما بعد فلسفية بالقدر الممكن والمرغوب فيه الوصول إلى ثقافة ما بعد دينية. قد ننتهي إلى النظر إلى الفلسفة على أنها مرض ثقافي تمت معالجته تماما كما نظر عديد من

الكتاب المعاصرين (لاسيما الفرويديين منهم) إلى الدين بوصفه مرضا ثقافيا شفي منه الناس بالتدريج. وربما تبدت هذه الفرضية في صورة نظرة إيديولوجيا لما ستكون عليه الفلسفة. وهذه الرغبة في الإيديولوجيا يمكن الآن إرضاؤها بواسطة الفنون، العلوم أو الاثنين معا.

5- يمكن أن تزودنا اللسانيات الإمبريقية بالفعل بصياغات غير عادية للشروط الضرورية والكافية لحقيقة العبارات، والاعتبارات غير العادية لمعاني الكلمات. تسليم بأن هذه الصياغات والاعتبارات يمكن أن تنطبق فقط على ممارساتنا اللغوية الحاضرة قد يكون النظر إليه بوصفه الكشف عن هذه الصياغات والاعتبارات قد يرضي على الأقل بعضا من الغرائز التي تدفع الإنسان للتفلسف.

6- بامكان الفلسفة اللغوية أن تتجاوز وظيفتها النقدية لتتجه ناحية نشاط يجعلها تكشف الشروط الضرورية للغة نفسها على غرار ما فعل كان في حديثه عن الشروط الضرورية لإمكان التجربة. مثل هذا التطور الحاصل في الفلسفة اللغوية لوظيفة الفلسفة كان مع ستراوسن خاصة في قوله بأن هدف الميتافيزيقا الوصفية هو إبراز كيفية تداخل المقولات الأساسية لفكرنا مع بعضها وبالمقابل كيفية ارتباط المعاني الشكلية (مثل الوجود، الهوية، والوحدة) التي تنتشر عبر جميع المقولات.

ما يلاحظ على هذه الافتراضات التي يقدمها رورتي بناء على قراءته لواقع الفلسفة أثناء كتابته لمقاله في نهاية الستينيات من القرن العشرين وتنبوئه لمصيرها في نهاية القرن الماضي حيث غلب على هذه الافتراضات التصور الذي يعالج المنعرج اللغوي ولذا كانت أبرز المقترحات تصب في إعطاء دور هام للغة ضمن وظيفتها وهو دور ليس من الضروري القول بأن رورتي يوافق عليه بل إنه ينتقده وخاصة في بعض الالتباسات التي تلفه وبعض المشكلات التي يواجهها. وهكذا نجد بعضا من الاقتراحات كالأول والسادس تدعو من ناحية التخلص من وظيفة تقليدية للفلسفة وتدعو من ناحية أخرى إلى التمسك بالدور اللغوي كما هو عند مجموعة من الفلاسفة هيدغرHeidegger، فايزمان Waisman، فتغنشتاين Wittgenstein، Austin، وستراوسن Strawson.

من خلال هذا الطرح اللغوي لمستقبل الفلسفة لا يعارض رورتي مضامينه – نسبيا- وإن أبدى امتعاضه من بعض وجوهه وأبان بعض عيوبه لكنه في مقابل ذلك يحذرنا في قراءته المتشعبة لمستقبل الفلسفة من محاولات أخرى يقول شأنها:« آمل أن يتمكن أساتذة الفلسفة من إيجاد طريق لتجنب المحاولات الثلاث الآتية: الحافز الثوري الذي يرى في الفلسفة عنصر تغيير أكثر منه أداة تصالح(توفيق)، الدافع السكولائي (المدرسي) للتراجع ضمن حدود

صارمة، الدافع الشوفيني (المتعصب).»[1] وتبعا لهذا التحذير يدعونا رورتي إلى تمثل موقف ديوي حيث يقول:« يبدو لي أن هذا ما ينبغي أن نفعله إذا ما نحن تبنينا مفهوم ديوي لعملنا بوصفه تصالحا بين الجديد والقديم، وبين وظيفتنا الاحترافية بوصفها وسيطا مخلصا بين الأجيال، بين قطاعات النشاط الثقافي وبين التراث.»[1] قد يمثل هذا جزءا من فكرة رورتي المركزية في التوحيد بين عناصر فلسفية قديمة لم تخل من الإيجابيات وجب الاحتفاظ بها وبين الجديد الذي حمله انتقاد هذه الفلسفات ذاتها وهذا ضمن محادثة بين مفاهيم فلسفية لأجيال متباعدة بإمكانها التعايش بعيدا عن دوغماطيقية وقطعية الخطابات ونزعات الإقصاء.

لذا فهما مهما تعددت وتباينت طروحات الفلاسفة فهي لا تخرج عن طرحين أولهما يشير إلى بعد معرفي حيث يكون فيه الفهم والإدراك هو الغرض ويكون التأمل وسيلته أما الثاني فيشير إلى بعد أخلاقي يكون فيه الخير والسلوك غايته ويكون التغيير أداته. ومن هنا جاء تصور رورتي للفلاسفة الذي قسم الفلاسفة إلى فئتين: النسقيّين والإنشائييّن. الفئة الأولى يصفها بأنها بنائية وترتكز في فلسفتها على نظرية المعرفة بينما الثانية ارتكاسية وتنطلق من شكوكها حيال المزاعم المعرفية وتوجهها في الغالب أخلاقي وهو ما جسدته الفلسفة المنشئة.

ثالثا: الفلسفة المنشئة:

ينبغي أن نلاحظ من البداية بأن الحديث عن الفلسفة المنشئة لا يمكن أن يتم إلا بمعية الفلسفة النسقية الفلسفتان تقترنان من حيث كونهما حسب تصور رورتي أنهما وجدتا في مرحلتين متتابعتين أو حتى إن وجدت إحداهما في مرحلة ما مع الأخرى فحضورها لم يكن له كبير الأثر وذلك ما يراه فيلسوف البراغماتية الجديدة عندما يعتبر أن الفلاسفة الذين برزوا بشكل واضح في تاريخ الفكر الفلسفي الغربي كانوا نسقيين فيما مقابل الفلاسفة المنشئين الذين كانوا هامشيين في حضورهم. وهكذا نتبيّن مع رورتي أن على«هوامش تاريخ الفلسفة الحديثة، نجد بعض المفكرين، الذين شكلوا تراثا، وتقاسموا نفس الحذر حيال الفكرة القائلة بأن ماهية الإنسان إنما تكمن في معرفة الماهيات.»[2] ومن المفكرين الذين ينتسبون إلى هذه الزمرة من المنشئين يذكر رورتي أسماء كل من: غوته، كيركغارد، سانتيانا، وليام جيمس، ديوي، فيتغنشتاين الأخير وهيدغر الأول. لكن ما الشيء الذي يميز هؤلاء وأمثالهم عن الآخرين من النسقيّين ؟

---

(1) Richard Rorty, Philosophy & the future, In, Rorty & Pragmatism, edited by, Herman J. Saatkamp. Jr., Nashville & London, Vandebilt University Press, First Edition, 1995, p.203.

(2) Richard Rorty, L'Homme spéculaire, p.403.

أول ما ذكره رورتي هو أن هؤلاء الفلاسفة الموسومون بكونهم هامشيين، براغماتيين هم

أصحاب نزعة شكية يوجهونها صوب الفلسفة النسقية وصوب مشروعها الكوني في المقايسة فهؤلاء الفلاسفة يرتابون فيما تردد حول ماهية الإنسان الكاشفة عن ماهيات الأشياء أو كون الإنسان مرآة عاكسة لحقيقة الوجود. فالقول بأنه جوهر أو أن له جوهرا مرآويا وظيفته معرفة الجواهر أو يحوز القدرة على معرفة باقي الجواهر أمر مرفوض ويجب أن يهجر مثل هذا القول.[1] لكن مثل هذا الارتياب في وجود ماهية للإنسان بما تحمله من فكرة الصورة المرآوية يتبعه حسب رورتي تساؤل« إن كان بإمكان أحدنا أن يصف العالم من دون نظائر فورية في لغتنا. بأكثر بساطة، فهذا يرجع إلى التساؤل عما إذا لم يكن من الأفضل تجديد لغتنا بدلا من الاكتفاء بتعديل أقوالنا.»[2]

يُوسّع رورتي من دائرة تمييزه بين الفلسفتين ليجعل من النسقية تلك التي ترتكز على نظرية المعرفة بينما يصح أن يقال بأن المنشئة – وهذا ما يشير إليه رورتي و لا يصرح به- هي التي تتخذ نقطة انطلاقها من الشكوك التي توحي بها تثيرها المزاعم النوزيولوجية أي خلافا للفلسفة النسقية التي تركن إلى نزعة وثوقية في القدرة على المعرفة والحقيقة.

بهذا نجد أنفسنا إزاء نزعتين إحداهما دوغماطيقية، توكيدية، وثوقية، ذات توجه بالأساس معرفي أما الأخرى فهي شكية، ارتيابية، نسبية، ذات توجه بالأساس لغوي. وهذا ما يوحي أيضا بالانتقال الذي حصل من فلسفة نسقية مرتبطة ارتباطا وثيقا بنظرية المعرفة التي احتكرت مجال البحث الفلسفي وسدت أفقه، إلى فلسفة منشئة على صلة متينة بالهيرمينوطيقا التي فتحت من جديد إمكانية الفهم أمام الإنسان بما لم تتحه الميتافيزيقا التقليدية. كما يبدو لنا أن هذا الارتباط في التحول يكاد ينطبق في الفلسفتين على الحداثة وما بعد الحداثة ويصح أن نرى في الفلسفة النسقية بما ميزها أنها تماثل الحداثة بل إنها تعتبر إحدى خاصياتها ومنتجاتها بينما تعد الفلسفة المنشئة هي سمة ما بعد الحداثة وواحدة من طموحات فلاسفتها في التجديد.

من بين نواحي التمييز بين نموذجي الفيلسوفين، أصحاب الفلسفة المنشئة وبكونهم هامشيين فإنهم مثلوا فكر الاختلاف ومناطق الظل داخل الثقافة المهيمنة بينما يُشكّل أصحاب الفلسفة النسقية نموذجا للفكر المؤسساتي وكونهم من دعاة الموضوعية والماهية والعقلانية فهم أيضا نموذجا لفكر المماثلة. فالفلاسفة المنشئون والهامشيّون الأكثر تمثيلا لزماننا يقول رورتي هم ديوي، فتغنشتاين وهيدغر. كل واحد منهم عمل ما في وسعه لئلا تؤول أفكاره وكأنها أجوبة

---

(1) عبد المنعم البري، نهاية الفلسفة النسقية: عرض لوجهة نظر ريتشارد رورتي، ص. 48.

(2) Richard Rorty, L'Homme spéculaire, p.389.

للمشكلات الفلسفية التقليدية، أو أنها تساهم، من خلال قضايا بنائية، لجعل الفلسفة فرعا للتعاون

والتقدم. وهكذا فقد اعتمدوا أسلوبا ساخريًا إزاء الابستمية الكلاسيكية للإنسان والبحث عن مقايسة شاملة داخل خطاب نهائي.[1]

يرى رورتي أن الفلاسفة النسقيّين هم أصحاب نظرة بنائية أي تهتم ببناء الأقوال وتقديم البراهين التي تمكنهم من الموضوعية والأبدية وهو أقرب إلى العلميين في بناء نظرياتهم ويرغبون في وضع خطاباتهم على شاكلة العلم. بينما الفلاسفة المنشئون يتبعون مسعى أكثر ارتكاسا يمر عبر النقد اللاذع، المحاكاة الساخرة وجوامع الكَلِم، وهم يدركون أن أعمالهم ستتلاشى مع المرحلة التي يبدون فيها ردود أفعالهم. ومن هذه الزاوية فهم هامشيّون بالقصد وكأنهم يختارون هذا الشكل من الوجود. فالتهميش لم يُسلّط عليهم وإنما طريقتهم في التعبير هي التي تجعلهم في هذا الركن الضيق من الكون. وأكثر ما يرغبون فيه داخل الحيّز الذي ارتضوه لأنفسهم هو فسح المجال أمام تسرب للاندهاش الذي يثيره الشاعر بما يحمله من الجديد الذي لن يكون بالضرورة تمثيلا صادقا للعالم بقدر ما هو شيء يظل مغلقا لا يقبل التفسير[2] وأقصى ما نفعله إزاءه أن نتقرب من وصفه. وإذا شئنا تلخيص موقف رورتي حول هذه الخصائص التي يعطيها لكل صنف من الفلاسفة النسقيين والإنشائيين، لقلنا أن الصنف الأول يرغب في الموضوعية والمطلقية والأبدية بينما يكون الصنف الثاني همه الجزئي والنسبي والمؤقت.

يعترف رورتي أن الفلاسفة المنشئين وهم على جانب كبير من الهامشية وعدم انسجام مع التراث الفلسفي الغربي، يواجهون تهما وانتقادات ليس من السهل عليهم الرد عليها. ذلك أن صفة الفيلسوف التي تلازمهم تفرض عليهم تقديم براهين– إذا سلمنا جدلا بأن الفيلسوف ينبغي أن يرفق تصوراته ومواقفه بالبراهين والأدلة وذلك من طبيعة الفلسفة في اعتقاد بعضهم – في حين أنهم يفضلون فحسب خلافا لذلك تقديم جملة من المفاهيم دون الادعاء أو التأكيد على أنها تساعدهم على النفاذ إلى ماهيات الأشياء حتى وإن كانت ماهية الفلسفة ذاتها، إنهم يرغبون في عدم اتخاذ نفس السبيل الذي يسلكه النسقيّون وهم بذلك يكتفون بخرق القواعد التي وضعت مع الفلسفة السوّية. وفي نفس الوقت، فإنهم أيضا يخرقون الــ ميتا قاعدة التي تنص على عدم تغيير القواعد ما لم نتبّين أن القديمة منها لم تعد متطابقة مع الواقع وغير صالحة لحل المشكلات الأبدية.

يلخص لنا رورتي طريقة النسقيين فيقول:«إن الفلاسفة المنشئين، على عكس الفلاسفة النسقيّين يعرفون أنفسهم على أنهم يستجيبون بطريقة غير عادية لهذا الــ ميتا مستوى. إنهم

---

(1) Richard Rorty, L'Homme spéculaire, p.405.
(2) Ibid., p.406.

يرفضون تقديم أنفسهم بكونهم كشفوا عن حقيقة ما موضوعية(كالتي يمكن أن تبين لنا على

سبيل المثال ما هي الفلسفة) بل إن ممارستهم تهدف إلى شيء آخر أكثر أهمية من التمثيل الدقيق لما هي عليه. وأعظم من هذا فإنهم ينظرون إلى عبارة التمثيل الدقيق غير صالحة لإرشاد تفكير حول الممارسة الفلسفية.»[1]وفي الحقيقة إن ما يميز الفلاسفة المنشئين أو إن أردنا ما يريدون هم أن يتميزوا به هو نفورهم من اتباع نفس طرائق خصومهم من النسقيّين في التدليل والبرهنة لإعطاء مشروعية لمواقفهم الفلسفية بتنظيراتهم وإعادة التنظير في صورة تنظير متعالي أو ميتا تنظير[2] وهو الأمر الذي تحاول الفلسفة المنشئة تفاديه.

عند هذا الحد فإن السؤال الوجيه يطرح بخصوص وضع الفيلسوف المنشئ ونحن نرى أن رورتي ينفي حماسه للتبرير ويدعوه لعدم مسايرة الفيلسوف النسقي في تنظيره واستبدال استراتيجيته فما هو بالضبط موقع هذا الفيلسوف وما مدى تفاعله مع الآخرين الفاعلين في حقل الثقافة الإنسانية ؟ يجيبنا رورتي عن هذا الوضع محل التساؤل بقوله:« من الممكن أن ننظر إلى الفلاسفة المنشئين بوصفهم مساهمين أو مشاركين في محادثة وأننا غير مجبرين على أن نجعل منهم مالكين لردود على مسائل المصلحة العامة.»[3] إن دورهم كفلاسفة محبي الحكمة لا يعني بالضرورة محبتهم للتبرير والمحاججة أو قدرتهم على تمثيل الماهيات وإنما في كونهم يمارسون نوعا من الحكمة العملية ويشتركون في محادثة ومثلما يعبر عن ذلك رورتي:« من بين الطرق لفهم الفلسفة المنشئة بوصفها محبة للحكمة هي النظر إلى حرصها الشديد لتجنب تحول المحادثة إلى برنامج بحث.»[4] لأن ذلك بحسب رورتي يعني بالفعل نهاية الفلسفة وهو كفيلسوف يدعو إلى انفتاح الفلسفة وعدم انغلاقها ضمن إطار أكاديمي يقزّم من مهمتها ويعجل بنهايتها الحتمية إن هي فعلا أصبحت بمثابة برنامج بحث ولربما من هذا المنظور كان تمرد رورتي على الفلسفة التحليلية التي تربى في أحضانها وتمرس على آلياتها

---

(1) Richard Rorty, L'Homme spéculaire, p.405.

(2) كلمة ميتا نظرية *métathéorie* تشير إلى نوع من نظرية النظرية وهي من قبيل اللفظات التي نضيف إليها بادئة ميتا والتي تعني ماوراء أو ما بعد مثل متافيزيقا metaphysics أو ميتا لغة metalanguage أو ميتا رياضياتmetamathematics، فإذا كانت النظرية وهي عبارة جملة من الآراء والتصورات التي تفسر ظاهرة من الظواهر أو مجموعة من الظواهر تتميز بكونها ذات طابع تجريدي، فإن الـ ميتا نظرية تكون أكثر تجريدا من حيث دراسة أو مواقف تعبر عن تلك النظرية وعليه فإن طابعها المميز هو العموم والتجريد المفرط.

(3) Richard Rorty, L'Homme spéculaire, p.409.

(4) Ibid, p.409.

لكنه ما لبث أن تخلى عنها وانتقدها بعدما اكتشف رتابتها وتقوقعها في فضاء ضيق يعمل على

رسم الحدود المعرفية وغلقها بدل وصلها ببعضها وانفتاحها وهو في ثورته على الفلسفة التحليلية يشبه إلى حد بعيد ثورة ديكارت على الطرق السكولائية. ومن هنا أيضا وجدناه يضع تمييزا آخر بين الفلاسفة.

هذا التمييز، يقرّ به رورتي ويرى أنه قد يمتزج بالأول لكنه هذه المرة أقل حدة في تصوره من التمييز الذي تحدث عنه آنفا بين الفلسفتين النسقية والمنشئة. يخص هذا التمييز نوعين من الفلسفة واحدة سوّية[1]عادية وأخرى ثورية. أو إذا أردنا بتعبير كوهن الذي يستعير منه رورتي هذا التصنيف بين علم عادي وآخر غير عادي.

السوّي أو العادي بشرح رورتي هو كل خطاب(علمي، سياسي، لاهوتي، إلخ.) حيث ترتكز فيه قوة الإقناع على معايير مقبولة أما الخطاب غير العادي فهو كل خطاب يتغاضى أو يتجاهل هذه المعايير. يقول رورتي: « إنني أنظر إلى العملية (وهي خصيصة للفلسفة التقليدية) التي تتضمن تفسير العقلانية والموضوعية بالعودة إلى شروط التمثيل الملائم على أنها محاولة وهمية تهدف إلى إعطاء بعد أبدي للخطاب العادي في تلك الحقبة. وعلاوة على ذلك فإنني أرى بأن الفلسفة ومنذ الإغريق تنقل نموذجا عن نفسها أين تلعب هذه العملية دورا أساسيا.»[2] كما يناقش رورتي في فصول كتابه الفلسفة ومرآة الطبيعة طروحات بعض الفلاسفة ويدفع بأفكار آخرين إلى الواجهة لا سيما غادامير وسارتر هؤلاء الذين يعتقد أنهم يمثلون في تصنيفه بين فلسفة نسقية وأخرى منشئة نماذج لما يبحث عنه لطروحاته من تمثيل يعزز به موقفه الداعي إلى فلسفة غير عادية يناهض بها الفلسفات العادية التي تتطابق مع لغة ديكارت و كانط. يسير رورتي إذن، على خطى كوهن ووفقا لتصوره القاضي بتمييز بين علم سوي وآخر ثوري يذهب رورتي إلى القول بأن الفلسفة كذلك« تتأرجح بين صورة كوّنتها عن نفسها على خلفية صورة العلم السوّي عند كوهن، حيث تجد الحلول شيئا

---

(1) يتجلى لنا من هذا التصنيف تأثر رورتي بفكرة توماس كوهن في كتابه بنية الثورات العلمية والتي يقسم فيها العلم في تطوره إلى علم سوي وآخر ثوري. يعني بالسوّي البحث المؤسس بعمق على الإنجاز أو الإنجازات العلمية الماضية، إنجازات يعتبرها فريق علمي معين كافية لتكون نقطة انطلاق لأعمال أخرى.(ص.31.) أما ما يسمى بالعلم الثوري أو غير العادي أو غير السوّي فهو يشير إلى شذوذ في حركة التقدم العلمي أو إذا شئنا في الانتقال إلى البراديغم الجديد يعتبر بمثابة ثورة علمية.(ص.158.)

- توماس س. كوهن، بنية الثورات العلمية، ترجمة، د. علي نعمة، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1986م.

(2) Richard Rorty, L'Homme spéculaire, p.p.21.22.

فشيئا للمشكلات المطروحة على مستوى بسيط، وهناك صورة أخرى كونتها على منوال العلم

الثوري أين تستبعد المشكلات الفلسفية القديمة لكونها شبه مشكلات، ويشرع الفلاسفة من ثم في إعادة وصف الظاهرة بلغة جديدة.»[1] لكن إلى أي مدى يمكن القول بأن الفلسفة شبيهة بالعلم في هذا الوصف الذي قدمه كوهين، فلسفة عادية وأخرى ثورية ؟

في اعتقاد رورتي أن قبول هذا الوصف يعد بمثابة استراتيجية تيسر عملية تصنيف الفلسفات بحسب القراءة التي قدمها رورتي لتاريخ الفلسفة الغربية وخاصة الحديثة منها والتي وجد أن مفهوم العلم السوّي عند كوهين يتناسب مع تصنيفه هو و يدعّم به رأيه الذي يصب في خانة الفلسفة المنشئة على حساب الفلسفة النسقية من دون أن يغلق الباب نهائيا أمام إمكانية عودة هذه الأخيرة مستقبلا.

بالنسبة لـ رورتي فإن الفلاسفة الذين يعبّرون بحق عن نماذج من الخطاب غير السوّي والذين لم يهتموا بتأسيس حدوس أو سلوكات بقدر ما كان غرضهم تزويد الفرد وحتى المجتمع بالوسائل الكفيلة بتحرريهم من الخطابات والممارسات التي تصب بحسب رورتي في خانة الخطابات العادية أو إن شئنا بين صنفين من الفلاسفة: صنف الأسوياء وصنف الثوريين.
مثل هذا التصنيف يعتقد رورتي بأنه يسمح بترتيب بعض أسماء الفلاسفة أمثال هوسيرل، راسل وفتغنشتاين الأخير وهيدغر الأخير في صف الثوريين. لكن ما يود رورتي الوصول إليه ويعلن عنه أنه داخل صنف الثوريين يضع تمييزا آخر بين نوعين من الفلاسفة الثوريّن.

فمن ناحية، هناك الفلاسفة، الذين هم أصحاب مدارس وكانوا وراء تقاليد فلسفية عادية ومهنية وهؤلاء يعتبرون أن لا مقايسة خطاباتهم الجديدة سلبية مؤقتة مرتبطة بنقاط ضعف خطابات سابقيهم وآيلة للتلاشي مع تأسيسية[2] خطاباتهم.

ومن ناحية ثانية، هناك فلاسفة كبار يخشون على خطاباتهم من التأسيسية أو الكشف عن مقايسة خطاباتهم مع التراث الفلسفي.[3]إذن، وكأن صفة الثورة في تصنيف هي بين فلاسفة تمردوا على التراث الفلسفي الغربي جزئيا وحافظوا على بعض مكوناته فأبقوا على بعض عناصره الديكارتية والكانطية ومن هؤلاء هوسيرل وراسل. في حين أن الآخرين ثاروا بشكل شبه كلي على تراث الفلسفة الغربية وأرادوا تقويض أسسه ومن هؤلاء فتغنشتاين الأخير وهيدغر الأخير في استنادهم إلى بعض جوانب فلسفية عند كيركغارد ونيتشه.

---

(1) Richard Rorty, Objectivisme, relativisme et vérité, p.81.

(2) رأينا أن نترجم مصطلح Institutionnalisation بالتأسيسية نظرا لما يحمله من معنى يدل على عملية التأسيس المنظم أي يصبح في شكل مؤسسة كأن يأخذ شكل مدرسة أو هيئة نظامية أو أن تعتمد الأفكار الفلاسفة عند نظام معين.

(3) Richard Rorty, L'Homme spéculaire, p.p. 405.406.

1- الـــتنشئة [1]

يعود بنا رورتي إلى الجهاز المفاهيمي لـــ غادامير نظرا لما صادفه فيه من أدوات تســند نقده للإبستمولوجيا، لا سيما مفهوم *Bildung* الذي يستخدمه رورتي ليشير إلـــى قطيعـــة مـــع الفلسفة المتمحورة حول الإبستمولوجيا. ذلك أن غادامير وهو يعمل جاهدا على التخلص مـــن الإنسان العارف بالماهيات، أو بعبارة رورتي الإنسان الجوهر المدرك للجواهر والقادر علـــى فك الشفرات والرموز بحكم طبيعته المرآوية، كان يسعى إلى التخلص من التمييز بين الوقـــائع والقيم حتى يبرز لنا أن اكتشاف الوقائع ما هو إلا مشروع التنشئة من بين مشاريع أخـــرى.[2] ففي توجه التوجه صوب غادامير نقرأ نوعا من التقارب بين الفيلسوفين حـــول بعـــض مـــن الدلالات الكفيلة بإلقاء الضوء على الاهتمامات والمســـائل المشـــتركة. ومنهـــا علـــى وجـــه الخصوص ما نحن بصدده من معنى للتنشئة التي لا تعني لكليهما وســـيلة للوصـــول الحقـــائق أو امتلاكها ولا شكلا من أشكال التبرير والإثبات المزعوم للاعتقـــادات واســـتنباط أرضـــية نظرية للتصورات ولا هي أيضا فهما نهائيا للحقيقة أو لمعرفة أكيدة عن العـــالم وماهيتـــه. إن رؤية الفيلسوفين تتقاطع كون«التنشئة إدراك أو تصور بأن طرائقنا في النظر لا تســـتند إلـــى

---

(1) مصطلح *Bildung* من الصعب الإحاطة بدلالته العميقة وهو متعدد المعاني(التربية، التكوين، التهذيب، الثقافة، التشكل، التثاقف الذاتي) وكل الذين تعاملوا معه ووظفوه يعطونه معاني قد تقترب أحيانا ولكنها تظل تحتفظ ببعض الفروق وإن كانت طفيفة ويكفي أن نذكر في هذا السياق تطرق غادامير نفسه إلـــى محاولة إيضاحه من خلال رصد الجانب التاريخي – تماشيا مع نظرته الهيرمينوطيقية- للمفهوم. وهذا ما يبرزه لنا غادامير حينما يلقي نظرة على تاريخ هذه الكلمة ويرجع بأصلها إلـــى العصـــر الوســـيط وبالضبط إلى تصوف ذلك العهد الذي أصبغ عليه طابعا روحيا انتشر حتى عصر "هردر" أين نجد معنى أساسيا للكلمة التكوين يقترب من الترقي والعلو إلى الإنسانية. ثم استمر دين الثقافة *Bildungsreligion* في القرن التاسع عشر يحمل بعد العمق المرتبط بلفظة التكوين التي نعرفها. لكن ما يشير إليه غادامير أيضا بخصوص هذا المفهوم أنه كان في القديم متصل بمعنى مادي فيزيقي(تكوين الجسم، تكوين سلسلة جبلية) ثم أخذ شيئا فشيئا بعدا روحيا تدل عليه لفظات الثقافة، التربية وغيرها. وبعد أن يشرح بإسهاب معاني لفظ *Formation* واشتقاقاته في اللغات اللاتينية، الألمانية والإنكليزية وكذا استخداماته عند بعض المفكرين يفضل اعتماد لفظ *Bildung* نظرا لما يتضمنه من معاني عديدة تكون مجزأة فـــي مفـــردات أخرى كالشكل *Gestalt*، الصورة *Image*، الطبيعة*Physis*، التكوين *Formation*.

- Hans Goerg Gadamer, Vérité et méthode : les grandes lignes d’une herméneutique philosophique, édi. intégrale revue et complétée par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, Editions du Seuil, Paris, 1996, p.25.

(2) Richard Rorty, L’Homme spéculaire, p. 400.

الحقيقة أو إلى القانون الأخلاقي ولكنها تمثل ببساطة الطريقة الأفضل لمجابهة العالم الذي أمكن لنا تخيّله.»[1] إن مواجهة العالم من خلال خبراتنا فيما يعتبره أمرا أساسيا لاندماج الكائن سواء من منظور غادمير أو رورتي على حد سواء هي الغاية التي يمكن أن ننتظرها من التنشئة. لذا فإن رورتي يقّر بنقطتين اثنتين من خلال موافقته لمفهوم التنشئة عند غادامير:

أولا: يجد فيه ملاذا للتخلص من فكرة الأسس التي روجت لها الإبستمولوجيا ومنه فلا حاجة للتبرير justification بل يتحول رورتي صوب التأكيد affirmation بعبارة هانس بلومبنرغ Hans Blumenberg، ومعنى هذا أن في التمسك بالتنشئة لأن التخلي عن معرفة الحقيقة الذي سيعفينا من التبرير وحتى تأكيد اعتقاداتنا وقيمنا ويضعنا أمام اعتقادات وقيم جديدة تنبئنا عن تنوع الطرائق الكفيلة بمواجهة العالم.[2]

ثانيا: مفهوم التنشئة يرتبط لدى رورتي بمعنى آخر هو النزعة العرقية، فالتأكيد(بالمعنى الجزئي والمحلي) الذي يستبدل به رورتي التبرير(بالمعنى الكلي والموضوعي) يرتبط بجماعة ما وحسبه فإن ما ينبغي الحفاظ عليه في المجتمعات الديموقراطية هو بالتحديد قيم التعدد والتفتح والتسامح التي تسمح باعتراف بناء بالتنوع وعلى العموم فما يكون هاما هنا هو معارضة كل أنواع الدوغماطيقيات[3] وهي طبعا كل المواقف المتشددة والمتطرفة التي تعيق تحقيق غاية التنشئة.

الذي يستعير منه رورتي كثير من الطروحات نجده يلجأ إليه بصفة خاصة في مفهوم أصبح مركزيا في فلسفة رورتي ذلك أنه يعود إليه في مفهوم *Bildung* . وهو مفهوم أخذ معاني متعددة وربما كان أقرب المعاني التي تتناسب معه من مصطلحات رورتي هو المحادثة conversation أو معنى التربيةEducation كما يناقشه ديوي وينظر إليه على أنه عملية لتشكيل الاستعدادات الأساسية، الذهنية والوجدانية اتجاه الطبيعة، لذا فالفلسفة كلها يمكن أن تعرّف من هذا المنظور على أنها نظرية عامة في التربية.[4]

يعتبر مفهوم "البيلدونغ" أوالتكوين والإنشاء التثقيف الذاتي واحدا من المفاهيم المركزية الموجهة للإنسانية وحسب غادمير فلكي نعطي مثل هذه المفاهيم معناها الحقيقي فينبغي أن يكون ذلك على أساس تاريخي وحتى الانجذاب صوب اللغة يجب أن يكون في

---

(1) Georgia Warnke, Gadamer: Herméneutique, tradition et raison, p. 197.

(2) Ibid., p.197.

(3) Ibid., p. 197.

(4) D. Vaden House, Without God or his doubles: Realism, Relativism and Rorty, E. J. Brill, Lieden, 1994, p.99.

إحدى زواياه تاريخيا لأن فهمنا لأنفسنا ينبني من خلال تاريخ الكلمات والمفـــاهيم. والفلســـفة ذاتها هي جملة مفاهيم يعمل على خلقها الفيلسوف ومهمة الفيلسوف عند جيل دولوز ليست في التأمل أو التواصل بل في خلق المفاهيم فهي على حد تعبيره ذلك« الفرع الذي يتضمن خلـــق [أو إبداع]المفاهيم.»[1] لا يكتفي فحسب غادامير بأن تكون المفاهيم مســـألة إبـــداع وحســـب، ولكنه يدعونا إلى الرجوع إلى التاريخ للكشف عن قيمتها ودلالاتها العميقة، عن كيفية تشـــكّلها وترسبها إن مفاهيم مثل:« «الفن»، « من هو مبدع»، «رؤية العالم»«المعيش»، «العبقـــري»، «العالم الخارجي»، «الباطن»، «التعبير»، «الأسلوب»، «الرمز»، والتي تماثل عندنا بديهيات، تحتوي على ثروة كبيرة من المعلومات التاريخية.»[2] وبالفعل فإن هذا الجانب التاريخي الهام في فكر غادامير هو ما يحبّذه أكثر رورتي ويستند إليه كدعامة يعزّز بها طروحاته الرافضـــة لإضفاء الصلاحية عن طريق الزعم بالتبرير الفلسفي.

وهكذا فمصطلح التكوين الذي من المفاهيم المركزية في فلسفة غادامير سنجده بنفس القدر من الأهمية في فلسفة رورتي وهو عند الاثنين يكتسب أهميته من ازدواج معنـــى المصـــطلح سواء في دلالة المحادثة والثقافة أو في دلالة التكوين والصورة. وهذا ما يشـــير إليـــه نـــص غادامير القائل:«إن مفهوم التكوين يعتبر مفهوما تاريخيا حقيقيا وبالضبط فإن الأمر يتعلق بهذا الطابع التاريخي للمحادثة، إذا ما أردنا فهم علوم الروح.»[3] وإذا أدركنا أن القصد من علـــوم الروح[4] *Geisteswissenschaften* هي ما يقابل علوم الطبيعة أي العلوم التي ظلت طيلة قرنين من الزمان متأخرة عن نظيراتها الطبيعية وبعيدة عن تحقيق نتائج تقرّبها من العلم النمـــوذجي. لذا جرت محاولات جريئة في الفلسفات الألمانية قبل أن نجد لها مثيلا في الفلسفات الأوربيـــة إبان القرنين الثامن عشر لذا والتاسع عشر وهي المحاولات التي كانت على يـــد هلمهـــولتز،

---

(1) Gilles Deleuze et Félix Guattari, Qu'est-ce que la philosophie ? p.9.

(2) Hans Goerg Gadamer, Vérité et méthode : les grandes lignes d’une herméneutique philosophique, p.25.

(3) Ibid., p.25.

(4) كثيرة هي التصانيف التي رتبت العلوم والمعارف في خانات ولوحات باعتماد معايير وأسس مختلفة في التصنيف (كالجدة والقدم، المواضيع، الملكات، إلخ.)منذ تصنيف أرسطو المشهور علوم نظرية وأخرى عملية إلى غاية أحدث التصانيف المتداولة اليوم ومعروف أن غادامير حاول أن يسد بعض الثغرات في نظرة دلتاي التأويلية لاسيما في موقفه من العلوم الإنسانية ومحاولته لجعل التأويل منهجا لها على خلفية تقسيمه للعلوم إلى علوم الطبيعة وعلوم الروح (الإنسانية) لكن هناك من قدم تصنيفا مشـــابها لتصـــنيف دلتاي وهو ما نجده عند آمبيرAmpère الذي ميز بين علوم المادة *Sciences Cosmologiques* وبين علوم الفكر *Sciences Noologiques*.

Helmholtz، بولزانوBolzano و فيختهFichte وآخرين غيرهم من أولئك الذين سلّطوا الأضواء على واقع المعرفة الإنسانية في ظل تراكم التطورات العلمية، لا سيما في العصر الحديث إلى مطلع القرن العشرين وممارسة النقد على تلك المحاولات الوضعية والعلموية.

انطلاقا مما سبق يمكن أن ننظر إلى تأويلية غادامير بوصفها محاولة لفحص واقع الثقافة العلمية بناء على التطور العلمي الحاصل في فترة عرفت تغيرات جمة حتى في داخل معسكر العلوم الإنسانية وما عرفته من إصلاحات خاصة تلك التي لم تؤت ثمارها وحذت على منوال العلم الطبيعي متخذّة إياه نموذجا[1] للحقيقة الكونية وللموضوعية المطلقة والمشروعية المطلوبة. وهذا ما يلخصه لنا موقف رورتي الذي يرى بأن« كل جهد غادامير انصرف إلى تعديل هدف الفكر واستبدال مفهوم المعرفة بمفهوم التكوين *Bildung* (التربية، التعلم الذاتي)»[2]

لذا فإننا نقرأ في محاولة رورتي الناقدة للإبستمولوجيا، من خلال تركيزه على هجومه القوي على مسألة المعرفة التي شغلت العقل الغربي منذ العصر الحديث، التقرب من تأويلية غادامير بما يتيح لنا استبدال وإن لم يكن كليا فهو جزئي في إطار التخلي نظرية المعرفة وربما هي نفس المحاولة التي اختلف بشأنها مع فوكو في طرحه الأركيولوجي والنظر إليه من طرف البعض على أنه سعي لتخطي الابستمولوجيا أو تقديم إبستمولوجيا مغايرة انطلاقا من فكرة الحفريات. رورتي وإن أنكر بعبارات صريحة مثل هذا الرأي الذي يقود فهم الهيرمينوطيقا كوريث للإبستمولوجيا إلا أن هذا لا يمنعنا من السير قدما بهذا الرأي لاسيما ونحن نتابع موقف رورتي الذي يعدد مزايا التأويلية وكيف أنها تعتبر«الأمل بأن الفضاء الثقافي المفتوح من خلال انهيار نظرية المعرفة سوف لن يغلق وبأن مطلب القيد والمواجهة لن يشعر به أحد داخل الثقافة.»[3] ومن المهام الأساسية للتأويلية محاربة تلك الفرضية التي اعتقدت بصدقها طويلا نظرية المعرفة أي ما تعلق بأن جميع المساهمات لنفس الإشكالية الخطابية تقبل المقايسة. بيد أن ما تبحث عنه التأويلية لا سيما من خلال التنشئة والتهذيب هو المحادثة التي يسهم فيها المتخاطبون وليس بفرض معايير كما تحددها نظرية المعرفة.

---

(1) النموذج العلمي يعتبر من بين الإشكاليات الهامة التي تعالجها تصانيف العلوم والابستمولوجيا ذلك أن التطور الذي شهده العلم أفرز إشكال العلم النموذجي الذي يتوجب أن يكون رائدا ومثالا تحتذيه بقية العلوم إن هي أرادت أن تبلغ اليقين والحقيقة. وقد بدا هذا النموذج في فترة ما هو العلم الرياضي ثم ما لبث أن تحول صوب الفيزياء ليتحول بعد ذلك إلى البيولوجيا ليجد نفسه متجها صوب الإعلامية والربوتيك والسيبرنتيك.

(2) Richard Rorty, L'Homme spéculaire, p.395.

(3) Ibid. p. 350.

2- المحادثة:

يمكن أن تكون خاتمة المجهود الكبير الذي قدمه رورتي في الفلسفة ومرآة الطبيعة وفي معظم المناقشات الفلسفية التي حاور فيها الفلاسفة من مختلف التيارات فوافق فيها ما رآه منسجما متماشيا مع طروحاته البراغماتية واستعار منها مفرداتها وأفكارها كما خاصم وانتقد منها ما وجده متناقض غريب عن توجهاته أيضا البراغماتية. وكان الأهم في كل ما خاضه من تجربة فلسفية التي تميزت بنقد شديد وجريء لنظرية المعرفة عرى من خلالها الادعاءات المزيفة وكشف عن مغالطات وجذور التفكير الخاطئ والنتائج المترتبة عنه. وقد تبين هذا الأمر بوضوح من خلال رفضه تعيين طبيعة أو ماهية للمعرفة تجعلها قابلة للإدراك من طرف العلماء والفلاسفة ومن ثم تعتبر كرخصة للاعتقاد وحسب ما هو متداول ومعمول به من قواعد. من خلال هذا كله رأى رورتي بأننا نقترب من الفكرة التي تقر بأن السياق النهائي الذي يعطي معنى للمعرفة هي المحادثة.[1] وليس هناك بحسب ما يشير إليه رورتي في عبارات سيلارس أن تصبغ على المعرفة سياقات أخرى غير إمكانية وصفها كعملية أو حالة بطريقة إمبريقية لتبرير العبارات والتأكيدات.

لمفهوم المحادثة في فلسفة رورتي أهمية قصوى تعادل نفس الأهمية التي تكون لمفهوم التنشئة أو تفوقه لاسيما إذا أدركنا بأنهما يعنيان تقريبا نفس الشيء أو أنهما في نهاية المطاف يُشكّلان وحدة أو صورة دلالية واحدة ضمن نسيج الفلسفة الرورتية. وإذا تمعنا فيما يقصده رورتي وجدنا أن هدفه من الفلسفة المنشئة هو المحادثة وليس الكشف عن الحقيقة بقدر ما يكمن في المحادثة بل يمكن القول إن جل مشروعه الفلسفي يسير نحو هدف أوحد كان الفليسوف كان قد أعلن عنه في أهم أعماله الفلسفية المبكرة حينما قال:«إن النقطة الوحيدة التي ألح عليها هي أن الرهان الأخلاقي للفلاسفة ينبغي أن يكون في متابعة المحادثة الغربية، وليس في محاولة تهيئة مكان بأي ثمن للمشكلات التقليدية للفلسفة الحديثة ضمن هذه المحادثة.»[2] لا يزعم رورتي وهو يشير إلى هذا الهدف الإنساني السامي من أنه قدم نموذجا من خلال أعماله بقدر ما يصرح بأنه قدم مجرد تمهيد لمحادثة حقيقية في حين أنه يتعتقد بأن تحقيق هذا الهدف وهو بمثابة معالجة تاريخية ملائمة تتطلب اكتساب معارف متناسبة ومواهب شتى يعترف هو ذاته بأنه لا يملكها وقد كرر مرارا – نتيجة لتواضعه ولانسجامه مع نسبيته- أن موهبته التي يشيد بها هي الترقيع *bricoleur*. مثل هذه المعالجة التاريخية تتداخل فيها الفروع

---

(1) Richard Rorty, L'Homme spéculaire, p. 427.

(2) Ibid., p. 432.

والمنهجيات وتختفي فيها الحدود بين المعارف وتكون دوائر الثقافة فيها على قدر متساو من المنزلة والرتبة وليس من الضروري أن ترسم فيها مسبقا المواضيع التي تكون محل نقاش وحوار وما يأمل فيه رورتي هو أن تتيح مقدماته لفهم المناقشات الفلسفية المعاصرة وكأنها مغامرات خاصة بلحظة معينة من المحادثة – محادثة لن تسير دوما على نفس نمط المناقشات الماضية أو الجارية ويمكنها بطبيعة الحال أن تغيّر من موضوعها[1] بحكم الإقرار بالتغير والعارضية والصدفة. ومن هذا المنظور، فإن المحاولة التي باشر فيها قراءته النقدية للفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة، يعتقد رورتي، أنها تندرج ضمن هذا الإطار بل إنها تمتد بجذورها إلى الفكر اليوناني لترصد الأفكار في منابعها وأصولها وتتقب بمنظار أركيولوجي عن كيفية عملها وتفرعاتها في ميادين الثقافة عموما.

وأكثر من هذا، بالنسبة لـ رورتي الذي يريد أن يعيد توزيع أصوات دوائر الثقافة داخل المحادثة بشكل متناسب يقلص من هيمنة الصوت الفلسفي ولا ينظر إليه كصوت غالب على بقية الأصوات ففي حال بعث المناقشة حول فلسفة أفلاطون من دون إثارة نفس المشكلات التي أثارها أفلاطون وبعبارة رورتي فهناك« عدد كبير من نماذج المشاركة في المحادثة التي افتتحها أفلاطون...»[2] ومن هنا يتضح أن ما يعتبر منعرجا حاسما في تاريخ الفكر البشري لا يعني أنه خالد ثم إن أي منعرج جديد لا يعني ضياعا للعقل البشري أو ضياعا للمشكلات الحقيقية. يريد رورتي من وراء هذا القول بأن المحادثة لا تكون بأي حال من الأحوال مغلقة فهي تظل مفتوحة على جميع الاحتمالات ومن هنا كانت الفلسفة المنشئة تهدف إلى المحادثة بما تتضمنه من طرافة ودهشة ومغامرة بدل توجهها صوب البحث بوصفه برنامجا.

ومن المفيد، التذكير بأن هذا المعنى العام للمحادثة وقد أبرزها في ثوب مجرد وكأنها فروع ومعارف تحاور بعضها البعض أو نصوص تطلب الشرح والتأويل من دون ممارس لها أو قارئ لها أي من دون هوية أصحابها فليس صحيحا أن هذا المعنى العام يفرغ المحادثة من شخصياتها والفاعلين داخلها. لذا فإن المحادثة وهي حوار يباشر التخاطبون إنما يعد نوعا من التواصل بلغة هابرماس ويصح أن نقابل العقل التواصلي عنده بالعقل المحادثاتي عند رورتي. وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن المحادثة عبارة عن بنية لغوية تنشد من خلالها الذات الفردية والذات الاجتماعية(من خلال التذاوت) الوصف وإعادة الوصف لمختلف الخبرات البشرية

---

(1) Richard Rorty, L'Homme spéculaire, p. 428.

(2) Richard Rorty, Réponse à Jacques Bouveresse, in, , Lire Rorty : le pragmatisme et ses conséquences, édité par Jean-Pierre Cometti, Combas, Éditions de l'Éclat, 1992, p. 164.

على أساس تصور تاريخي وفي الحالة التي نكتفي فيها بالنظر إلى أن هدف الفلسفة هو المحادثة ونعرّف الحكمة بأنها القدرة على تعزيز محادثة عندها ننظر إلى الكائنات البشرية بوصفه مصدرا لأوصاف جديدة وليس بوصفه كائنا نود وصفه بدقة.[1] وليس من المعقول أن تكون الغيرية وهي ركن أساسي في البنية اللغوية غائبة عن هذا الوصف ولا نتخيل أن لا تحتل فكرة الآخر مكانًا مميزًا داخل جدلية المحادثة والمجابهة Dialectique entre conversation et confrontation والغيرية في قلب النقاش حول المحادثة ضمن محور الخاص والعام. لقد اتضح مع المنعرج اللغوي أن جل التصورات الفلسفية تغذيّها روح الاهتمام باللغة وتقلص نفوذ الوعي كموضوع أساسي للفلسفة بل إن الوعي نفسه غدا مسألة لغوية حسب تعبير سيلارس وانكمشت الرقعة الممنوحة للوعي أي إلى الذات المنعزلة كما اقترحها العلم أوإلى الذات مرآة للطبيعة كما صورتها الفلسفة الحديثة بالاستناد إلىالابستمولوجيا وفسح المجال لصالح التذوات*Intersubjectivité*. إذن فالقول بأن البنية اللغوية هي دفعة واحدة بنية للغيرية يعني تماما القول باستبدال باردیغم معرفة الأشياء بالاتفاق بين بين ذوات قادرة على الكلام وعلى الفعل، يعني أيضا استبدال الرغبة في الموضوعية(أي في إرادة الدخول في علاقة مباشرة مع واقع غير إنساني) بالرغبة في التضامن(أي في إرادة مواصلة محادثة مثمرة مع الآخر)»[2] يتبين لنا أن المحادثة مشروطة بأمرين اثنين هما:

1- البنية اللغوية.

2- فكرة الغيرية.

وهذا ما يشير إليه ليوطار في معرض حديثه عن فلاسفة التواصل والمحادثة بقوله: « إن ما نعيشه في هذه الآونة سواء تحت صورة تأسيسية لدى آبلApel، أو في صورة أكثر تواصلية عند هابرماسHabermas، أو في صورة لا – تأسيسية ومحض تخاطبية(براغماتية) لدى رورتيRorty، تعني في النهاية قبول من دون فحص [...] لفكرة الغيرية بوصفها مقوما للرهان الأهم لفكر اليوم.»[3] لكن مع الاعتراف بما في فلسفات المحادثة والتواصل من نزوع نحو الغيرية وتفتح على الآخر غير أن هذا لا يعني خلوها من الاعتراضات أو الصعوبات التي غالبا ما يتوجب عليها التغلب عليها أو توضيح مقاصدها تفاديا لسوء الفهم والتأويل. ومن ضمن هذه الصعوبات المطروحة إشكالية « كيف نفرق بين ((أن نقول)) وبين ((أن نبني

---

(1) Richard Rorty, L'Homme spéculaire, p. 415.

(2) Edouard Delruelle,«L'autre dans la conversation et la communication», in, G. Hottois & M. Weyembergh, Richard Rorty: Ambiguïtés et limites du postmodernisme, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1994, p.60.

(3) Ibid., p.61.

نظرية))؛ لكن ذلك لا يتوافر إلا متى قبلنا بأن يكون التفلسف ((قولا لشيء ما))؛ أي((مشـــاركة في محادثة ما وليس مساهمة في بحث ما))؛ على أن ذلك لا يتوفّر أيضا إلا متى أخـــذنا علـــى عاتقنا ((أن نحرر أقوالنا من كل مجاز بصري وبخاصة مرآوي)).»[1] وفي تقـــدير رورتـــي، فإن الترحيب بالفلاسفة ينبغي أن يكون بوصفهم مشاركين في محادثة وحوار وليسوا منظـــرين أو أصحاب نظريات خاصة بوجود الأشياء كما يتوجب علينا التميّيز بين محبة الحكمة ومحبـــة الحجاج لذا فإن « تمام الحكمة لا يكمن في اكتشاف اللغة الجيّدة، بل فـــي تأويلهـــا بوصـــفها الحكمة العملية اللازمة لكل الذين يريدون المشاركة في محادثة ما.»[2] انطلاقا من هذا، تكـــون حسب رورتي أعمال كل من هابرماس وآبل بما يكتنفهـــا مـــن رواســـب كانطيـــة محفوفـــة بالمصاعب والمخاطر في مناقشتها للفلاسفة غير النسقييّن أمثال هيدغر وغادامير.

ولعل أول ما يطرح في هذا الباب هو المرجعية والإجماع فإذا كانت مفـــاهيم العقلانيـــة، الموضوعية، المعرفة، الحقيقة على سبيل المثال تخضع لاعتبارات مرجعية أثناء كل محاولـــة لتعريفها أو تحديد دلالتها فإن المتخاطبين أو المشاركين في كل محادثة سيقفون علـــى عتبـــات الاختلاف في مرجعية كل طرف. وهكذا، فإن الإجماع الذي يطمحون إليه سيكون غاية بعيـــدة المنال كما يبدو أن المحادثة المثمرة التي يريدها رورتي لن تصل إلى مبتغاهـــا ولـــن تزيـــد المناقشات الفلسفية المفتوحة على المسائل والقضايا المرحلية والحضارية إلا إصـــرارا علـــى التموقع في حصون الفردانية والمزاجية. فالرواسب الكانطية التي أراد غادامير الإطاحة بهـــا وخصص لدحضها كما هائلا من صفحات كتبه يلجأ إليها فلاسفة من أمثال هابرمـــاس وآبـــل ومن ثم فالتساؤل المشروع هو هل ينبغي الاحتفاظ والتمسك بالجـــدول الكـــانطي أم يتوجـــب تجاهله ؟ [3] هل سيحقق الجهاز المفاهيمي الكانطي إجماعا فلسفيا ؟

وإذا كان هدف رورتي من ناحية وكما يقول:« الوصول إلى اتفاق – أي الاتفـــاق حـــول كيفية تحقيق مشاريع مشتركة بنجاح (مثل: التنبؤ والتحكم في سلوك الذرات والإنسان، تكـــافؤ الفرص، التقليل من القسوة).»[4] لكن من ناحية ثانية لا نرى طريقة في الأفق سيما وأن كونية التواصل لدى هابرماس المبنية على العقلانية يرفضها رورتي ويذهب إلى تعويضها بموقـــف تاريخاني مع إمكانية العيش وسط تعددية والتوقف عن المطالبة بصلاحية كونية.

---

(1) فتحي المسكيني، التفكير بعد هيدغر أو كيف الخروج من العصر التأويلي ؟(هابرماس، آبل، رورتي)، الفكر العربي المعاصر، (مجلة فكرية مستقلة تصدر عن مركز الإنماء القومي- بيروت/باريس)، العدد 132-133، شتاء- ربيع 2005م.، السنة السادسة والعشرون، ص.40.

(2) المرجع نفسه، ص. 40.

(3) Richard Rorty, L'Homme spéculaire, p. 401.

(4) Richard Rorty, Contingence, Ironie et Solidarité, p.105.

غير أن السؤال الوجيه في هذا كله: هل تكون المحادثة من دون قيود أو شروط ؟ أي هل تمثّل هذه معايير ؟ وكيف يجري الاتفاق بشأنها ؟ ومن يضعها ؟ كيف يكون الاتفاق حول مضمونها ؟ وهل المحادثة نوع واحد أم أنواع شتى ؟ ولعل هذا ما تبرزه إليزابيت كوك Elizabeth F. Cooke وهي تقول:«الواقع أن رورتي وهو يستعمل هذه المعاني: "سدادة أو غطاء المحادثة" *conversational stopper* و"التبرير لأجل جمهور مؤهل"*justification to a competent audience*، يقترح ضمنيا بأنه يتشبث ببعض المعايير للمحادثة، بعض من النقاط العامة حول قيود المحادثة.»[1] ومثل هذا التضارب في موقف رورتي قد يرجع إلى:

1- التركيز على جانب واحد يكاد يكون تقني في التخاطب ألا وهو التداول أو الاستعمال وكأنه هو العنصر الأوحد داخل المحادثة والمحدد الأخير في ألعاب اللغة بوصفه قاعدة وحيدة.

2- الإقرار بالنسبية حيث أن الاتفاق يستوجب - وهو أمر صحيح إلى حد ما – الاعتراف بما في الرأي الواحد من قابلية للحقيقة قبل الشروع في التبرير أو الحوار لتحقيق الاتفاق والوصول إلى الاجماع.

3- العودة إلى نزعة مركزية عرقية كفيلة بسد ثغرات التبرير النظري وإيجاد مبررات أخرى على أسس اجتماعية- تاريخية، يعتقد رورتي أنها تؤدي إلى حلقات من المحادثة بين الأفراد، الجماعات، الثقافات، الفلسفات وهكذا.

4- إن التمسك بخصوصية الساخري والحرية الفردية والخلق الذاتي يربطها رورتي في فلسفته بقيمة التضامن التي يجعلها بديلا عن الموضوعية وبالتالي فالليبرالية التي يدافع عنها تقتضي قدرا بسيطا من التوازن بين العام والخاص.

على الرغم من التقارب بين تواصل هابرماس ومحادثة رورتي فإن التفاوت بينهما واضح في لجوء الأول إلى عقلانية حداثية موروثة عن الأنوار بينما يقدم الثاني جمالية ما بعد حداثية تستمد قوتها من تفكيكية التراث الغربي. بالنسبة لـ رورتي فإن المنعطف الجمالي يُشكّل تحررا مقارنة مع تصور للعقل صلب، متجانس، ولا تاريخي، وبوصفه أيضا تشجيعا على مرونة الخيال الخلاّق الذي يبدو وأنه متأقلم أكثر فأكثر مع سياقاتنا اللا مركزية ولمرحلتنا سريعة التحوّل. أما هابرماس، فيدافع عن الحداثة بتقديمه للمنعطف الجمالي لما بعد الحداثة وكأنه رد فعل مجاني، تنبيه سيّء وهدام، ولديه فكرة خاطئة عن العقل- العقل

---

(1) Elizabeth F. Cooke, «Rorty on conversation as an achievement hope», in, Contemporary Pragmatism, Vol.1, N°1(June 2004), p.88.

المتمركز حول الذات. إن نقد العقل ووضعه موضع التساؤل و التشكيك والاتهام وإن عد إحدى الخاصيات الأساسية في القرن العشرين لكن هذا لا يعني التخلي عن العقل أو استبعاده تماما. إن هابرماس وإن اتفق مع فيلسوف ناقد للعقل مثل فوكو و«اعترف معه بانهيار التصور الكلاسيكي للعقل الغربي وبأن أحدا لم يعد مقتنعا بوجود عقل كبير ومعصوم يقف فوق كل نقد كما كان يعتقد هيغل مثلا أو كانط.»[1] فقد تحطمت أسطورة العقل الحداثي بعد النتائج السلبية التي أفرزها على الصعيد الإنساني وتوجب إنقاذه من براثن الوضعية وإيجاد تصور فعال وإنساني للعقل. وعليه فإن هابرماس يسعى لإيجاد العلاج المناسب لمساوئ الحداثة ليس بالتخلّي عن العقل لصالح الجمال ولكن بتعويض وتغيير العقل المتمركز حول الذات بنموذج تواصلي للعقل أو ما يسمّيه هابرماس العقل التواصلي *La raison communicationnelle*.[2] مثل هذا العقل يرى فيه رورتي تقاربا مع البراغماتية ولذا فإنه يطرح موقفا وسطيا بين نزعة هابرماس الحداثية وتوجه ليوطار ما بعد الحداثي.

فمن ليوطار، يرث البراغماتي الارتياب والجحود إزاء الخطابات الكونية، وحتى الاتجاه الطليعي للتفكير في اللامفكر فيه، والإمساك بفائق الوصف والسامي كل ذلك لأجل الامتناع عن كل زعم سياسي أو اجتماعي وبالمقابل يحتفظ من هابرماس بمعنى الإجماع والتماسك الاجتماعي ولكن من دون ضمان أي أساس متعالي[3]، وهذا ما يصرح به رورتي في قوله الذي يعلن فيه عما يطمح إليه بنظرته التوفيقية هذه« لكسر الاختلاف بين "هابرماس" و"ليوطار" والإبقاء على المزايا الموجودة عند هذا وذاك. باستطاعتنا الاتفاق مع "ليوطار" بأنه لا حاجة لنا بالميتاروايات ومع "هابرماس" بأننا لسنا في حاجة إلى العقم. وبإمكاننا الاتفاق مع "ليوطار" بأن هذه الروايات عن ذات تاريخية متعالية transhistorique وحتى عن طبيعة القدرة التواصلية لنفس الذات ليست لها فائدة بخصوص تعزيز تماثلنا مع مجموعتنا، مع احتفاظنا بأهمية هذا الشعور.»[4] تبدو هنا، أزمة العقل محورا هاما في النقاش الحداثي ما بعد الحداثي وحول مفهوم العقل جرت محاولات النقد والنقد المضاد والتصورات البديلة للعقل والعقلانية وتقديم صورة إيجابية للجمال والشعر كبعد كفيل بإنقاذ العقل ذاته وإعادة وجهه المُشرق قبل أن تسيطر عليه الإبستمولوجيا الوضعية. هذه الإبستيمولوجيا التي ستكون هدفا لنقد رورتي.

---

(1) هاشم صالح، الفلسفة الغربية في ختام هذا القرن: تيارات وشخصيات، البحرين الثقافية، - العدد 23- السنة السادسة، يناير 2000م.، ص. 73.

(2) Richard Shusterman, Vivre la philosophie: Pragmatisme et art de vivre, p.118.

(3) Edouard Delruelle,«L'autre dans la conversation et la communication», in, G. Hottois & M. Weyembergh, Richard Rorty: Ambiguïtés et limites du postmodernisme, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1994, p.59.

(4) Richard Rorty, Habermas, Lyotard et la postmodernité, traduit de l'anglais par François Latraverse, Critique, N° 440-441, Janvier 1984, p.194.

الفصل الثاني:

تقويض الابستمولوجيا

- أولا:
  - تحولات البحث الفلسفي:
    1- براديغم المعرفة.
    2- نقد الابستمولوجيا.

ثانيا:
- من الابستمولوجيا إلى اللغة:
  1- الرجوع إلى اللغة.
  2- من اللغة إلى التأويل.

ثالثا:
- المنعرج اللغوي والهيرمينوطيقا:
  1- الاهتمام باللغة.
  2- التأويل والاستعمال.
  3- الهيرمينوطيقا بين غادامير و رورتي.

أولا: تحولات البحث الفلسفي:

ليس المبحث الفلسفي– أيا كان هذا المبحث- إطارا ثابتا، ستاتيكيا بل هو مندرج ضمن نشاط متحرك، ديناميكي يخضع لقدرات الإنسان الفرد وملكاته، ويخضع كذلك لظروف الإنسان الاجتماعي وتطوّره. ومن هذه الزاوية، كان التفلسف منصبًا في أول عهده على الجوانب الأنطولوجية، وتمثّل ذلك في محاولات المفكرين الأوائل الإجابة عن السؤال الأساسي المتعلق بنشأة الكون، والذي أعاده أرسطو إلى الدهشة التي حفزت الفلاسفة الطبيعيين الأوائل إلى الأنظار الفلسفية واستمر هذا الاعتناء بالبحث الأنطولوجي في الفلسفة الإغريقية.[1] خصوصا وأن كل الفلسفات اللاحقة عامة إلى غاية العصر الحديث(القرن السابع عشر) لم تشهد تغيرا من حيث الأولوية الممنوحة للوجود إلا في فترة الفلسفة الحديثة، أين بدأ البحث الفلسفي يبدل من وجهته. فتضارب الآراء والمواقف الفلسفية أنطولوجيا حتّم على فلاسفة العصر الحديث مراجعة النظريات المتراكمة، وإعادة النظر في ترتيب أولويات البحث. وتوجب الاعتناء أكثر ليس بماذا نعرف أي بمضمون المعرفة بقدر ما كان السؤال مطروحا حول كيفية المعرفة وإمكانية وطبيعة المعرفة. وبالتالي فقد تلخصت هذه الأسئلة في فحص الحقيقة في المعرفة، لأن كل الآراء الأنطولوجية في زخمها وتنوّعها زعمت القول بالحقيقة وأصرّ كل موقف منها على تمثيله حقيقة الوجود. وهذا الإصرار في احتكار الحقيقة مرده حسب رورتي إلى "براديغم المعرفة " فإذا كان لكل ثقافة ميدانا ما يصبح بمثابة نموذجا لجميع نشاطاتها الإنسانية الأخرى، فهو بامتياز بالنسبة للتراث الفلسفي الغربي المعرفة. وهذا يفيد الاستناد إلى اعتقادات حقيقية، لأنها في الحالتين تكون كذلك إما لأنها مبرّرة أو لأنها بديهية لا تحتاج إلى التبرير.[2]

من هنا، أمكن القول أن الاهتمام الفلسفي بالمعرفة كان بالأساس منهجيا. كما صار الالتفات إلى مناهج البحث سمة طبعت كل العصر الحديث. وقد اشتغل فلاسفة ذلك العصر بمناقشة مسائل نظرية المعرفة من منطلق منهجي بدءا بدعواتهم لتجديد المنهج أو إصلاحه

---

(1) لا يعني هذا أن الفلسفة الإغريقية أو غيرها من الفلسفات ما قبل الحديثة لم تعتن بمسائل المعرفة أو الأخلاق أو الجمال أو المسائل ذات الأهمية في الفلسفة لكن ما نقصده هو أن اهتمامها بمثل هذه المسائل لم يكن باستقلال عن قضايا الميتافيزيقا أو اللاهوت فهي قضايا مبثوثة في مجمل ما عالجته تلك الفلسفات ولم تكن تحظى بمناقشة متفردة ومستقلة كما حدث مع مبحث نظرية المعرفة في العصر الحديث.

(2) Richard Rorty, L'Homme spéculaire, p. 403.

أو الثورة على المناهج التقليدية والتمرّد عليها، وهي المناهج التي لم تثبت جدواها على الصعيدين النظري والتطبيقي، وتبيّن عقمها واستوجب الأمر تغييرها وتجلّى ذلك صريحا في النداءات التي تكررت من فرنسيس بيكون إلى جون ستيوارت مل، فحاولت الكشف عن مغالطات المناهج القديمة وضعف آلياتها وعدم صلاحيتها. لذا وجدنا حملة واسعة من الانتقادات على سبيل المثال التي وُجهت صوب المنطق الأرسطي دعت في مجمل ما دعت إليه إلى ضرورة تجاوزه وكشفت عن مضمونه السلبي وعدم قدرته على مسايرة التطورات الحاصلة في مناهج الاستكشاف وتصنيف العلوم والمعارف والاستجابة لطموحات الإنسان الحديث في بسط سيطرته على الطبيعة. هكذا أظهرنا بيكون على جملة من الأوهام (القبيلة،الكهف، السوق، المسرح) التي تعيق الذهن البشري وتقف حاجزا أمام التقدم العلمي ولذلك كشف لنا بيكن عن منطق جديد استعاض به عن المنطق الأرسطي وقد دعاه بالأورغانون الجديد *Novum Organum* .

انطلاقا من هذا، حملت عناوين كتب ديكارت (مقال عن المنهج)، سبينوزا (إصلاح الذهن)، ليبنتز(أبحاث جديدة في الفهم الإنساني) ومالبرانش (البحث عن الحقيقة) من العقليين بمثل ما أن عناوين مؤلفات فلاسفة آخرين من نفس الفترة التاريخية من القرن السابع عشر إلى غاية التاسع عشر من فلاسفة المذهب التجريبي والمثالي ولا سيما بحث في العقل البشري (لوك)، محاولة في الطبيعة البشرية(هيوم)، مبادئ المعرفة البشرية(باركلي)، المنطق القياسي والاستقرائي(مل) وكتب كانط النقدية تضمنت جميعها إشارات واضحة إلى فكرة المنهج وإلى تحليل العقل والأفكار والطبيعة البشرية.

يذكر رورتي أن الفضل يعود إلى ثلاثة فلاسفة في العصر الحديث عن طريقهم أمكننا الحصول على هذا الطرح الخاص بنظرية المعرفة ويقول رورتي موضحا هذا الموقف:« إننا مدينون بفكرة نظرية المعرفة مبنية على فهم ((العمليات الذهنية)) إلى القرن السابع عشر وبالخصوص إلى لوك. وفي نفس القرن يعود الفضل إلى ديكارت في إمدادنا بتصور عن ((العقل)) يمثل كيانا متميزا به تحدث مختلف ((العمليات)). كما ندين للقرن الثامن عشر وبالضبط إلى كانط بتصور للفلسفة بوصفها محكمة العقل المحض، تثبت أو ترفض مزاعم ميادين الثقافة الأخرى، غير أن هذا التصور الكانطي ما كان ليرى النور لو لم يتم قبول وتلقي بشكل واسع مفهوم لوك حول العمليات الذهنية ومفهوم ديكارت الخاص بالعقل الجوهر.» [1] يحيلنا قول رورتي إلى جهود الفلاسفة الثلاثة التي غالبا ما تذكر عند الحديث عن التأسيس لمبحث نظرية المعرفة كونها جهودا أساسية في قيام مبحث الإبستمولوجيا وبغض النظر عن الاختلاف

---

(1) Richard Rorty, L'Homme spéculaire, p. 14.

الموجود بين مذاهبهم الفلسفية من العقلانية إلى الإمبريقية وانتهاء بالنقدية فإن النتيجة أن مقولات كانط ما كان لها أن تظهر من دون مواقف ديكارت ولوك من قبله وهو ما يحفزنا على القول أكثر بترابط الأفكار الفلسفية وتلاحمها حتى وإن كان ذلك في اتجاهات متباينة. الفيلسوف لا ينطلق من فراغ أو من عدم ولكنه يرصد الأفكار ويثبت أو ينتقد ما يراه مناسبا لطروحاته. وهكذا فقد بدا لدارسي الفلسفة اليونانية على سبيل المثال أن أرسطو ما كان ليظهر لولا أفلاطون وهذا الأخير ما كان لينال حظه من الشهرة لولا سقراط الذي بدوره ما كان ليذيع صيته في تاريخ الفكر الإنساني لولا السفسطائية ونفس الأمر يمكن القول أنه ينطبق على الفلاسفة الثلاثة لوك، ديكارت وكانط من خلال آرائهم الفلسفية القيّمة التي شيّدوا بها مبحثا هاما من مباحث الفلسفة إلى حد أن أصبحت أسماؤهم تتنازع التأسيس الفعلي لمبحث نظرية المعرفة.

1- براديغم المعرفة:

في كل ثقافة من الثقافات يعمد أصحابها إلى اصطفاء ميدان بعينه أو جملة من ممارساتهم ومن ثم ينظرون إليها على أنها نموذجا للنشاط الإنساني ويسعون إلى تعميمه على باقي قطاعات الثقافة. وحسب رورتي دائما فهذا ما حصل بالضبط في التراث الفلسفي الغربي أين أخذت المعرفة على أنها ما يمثل هذا النموذج الذي أنجبته الفلسفة الحديثة عندما رأت أن براديغم المعرفة يتمثل فيما نمتلكه من اعتقادات حقيقية ومبررة أو من اعتقادات تحمل في ذاتها حقيقتها وليست بحاجة إلى تبرير.

هذا البراديغم المعرفي تجسد في ثورات فلسفية قادها مفكرون وكتاب أرادوا التأكيد على هذه حقيقة المعرفة ومن هؤلاء القديس توما الإكويني في قراءته الجديدة التي تمثل إعادة اكتشاف لأرسطو واستعماله له كوسيلة للتوفيق بين آباء الكنيسة وكذا الانتقادات التي وجهها ديكارت وهوبز للفلسفة المدرسية إضافة إلى ميكانيكا غاليلي ونيوتن وما صاحبها من أفكار تنويرية هيأت الأجواء لسقوط الاستبداد أو أيضا نزعة التطور لدى سبنسر ومحاولة كارناب للقضاء على الميتافيزيقا عبر المنطق هذه الجهود رأى فيها رورتي ثورات فلسفية حملت رؤية جديدة أو هي بمثابة مؤسسات ومحاولات سعت إلى تعميم البراديغم المعرفي في الإصلاح على مختلف نواحي الثقافة بناء على خلفية الاكتشافات العلمية التي حصلت منذ عصر النهضة إلى غاية القرن العشرين.[1] لذلك فإن أي فيلسوف ينتسب إلى تلك الحقب ما كان له إلا أن

---

(1) Richard Rorty, L'Homme spéculaire, p.403.

يندمج في ذلك الخطاب المُمجّد للمعرفة، والذي تحوّل في مرات عديدة إلى دين جديد، لا سيما بعد أن ربح العلم الحديث بتحالفه مع الفلسفة معركته العلمانية ضد الدين. يقول رورتي عن التوجه للفلسفة الغربية:« إن الخطاب النموذجي لفيلسوف ينتمي إلى التيار الغربي المهيمن هو في مجمله ما يأتي: الآن وقد أظهرت رئاية البحث خصوبتها المدهشة، فلنعمل على إعادة تهيئة كل مجال الفكر، وكل باقي الثقافة، على منوالها، بطريقة تتفوق فيها الموضوعية والعقلانية في جميع الميادين التي لم يتم تعتيمها من خلال الاتفاقات، الخرافات وغياب الفهم المعرفي الصحيح للقدرة الإنسانية على تمثيل دقيق للطبيعة.» [1]

إن ظهور الإبستمولوجيا في العصر الحديث حمل معه تصورا جديدا للمهمة التي أنيطت بالفلسفة أو كما تخيلها الفلاسفة الذين أرادوا أن تكون مهمتها تأسيسية فأصبحت تبحث عن الأسس وبالضبط عن أسس المعرفة والتي اعتقدت بأنها أقدر من الفروع على النهوض بها ومن ثم الوصول إلى طبيعة المعرفة وطبيعة العقل على أساس أن هذا الأخير هو الملكة القادرة على تمثل العالم خارجه أي عالم الأشياء الخارجية.

من هنا، بدا للفلسفة أنها ليست فحسب بمقدورها أن تبرر الزعم في المعرفة لنفسها ولكن أيضا بتبنّيها لخطاب الحقيقة والصلاحية وإضفاء المشروعية التي سوف توزّعها على ميادين الثقافة البشرية من فن ودين وعلم. وكأن الفلسفة بهذا المنظور، نصبت نفسها حاكما على باقي قطاعات الثقافة الإنسانية، وهي من يحتكر هذه الصلاحية في تحديد المعرفة الحقيقية ويمارس الوصاية على الفروع الأخرى، بهذا التوجه احتلت الفلسفة مكان الدين واعتقدت أنها حامية الجنس البشري من وهم الخرافة والوهم.

الأخطر من هذا كله، أن الفلسفة قصرت نفسها وصارت مختزلة في نظرية المعرفة إلى حد لم يعد يتصور معه، أن الفلسفة تساوي شيئا من دون نظرية المعرفة أو في أن نتخيل مكانة ما للفلسفة من دون نظرية المعرفة. وبكلمة واحدة، أضحت الفلسفة هي نظرية المعرفة. يُوضّح رورتي هذا في قوله:« إن تصورنا الحالي عن النشاط الفلسفي يرتبط ارتباطا وثيقا بمحاولة كانط لجعل معارفنا متقايسة، إلى المدى الذي يصعب معه تخيل مصير الفلسفة من دون نظرية المعرفة. وبصورة عامة، من الصعوبة تخيّل ما يرخص لنا بتسمية فلسفة عملية ما لا ترتبط بالمعرفة – لا تكون بشكل من الأشكال نظرية للمعرفة، طريقة لاكتساب المعارف، أو على الأقل علامة على الموضع الذي تختبئ به بعض الحقائق من النظام العالي.»[2] إن الزعم الذي ألحق بنظرية المعرفة في قدرتها الفائقة على تخطّي عالم الظواهر

---

(1) Richard Rorty, L'Homme spéculaire, p.403.

(2) Ibid., p.393.

والكشف عن حقائق وطبائع الأشياء، أي تلك الحائق الخفية التي لا يستطيع مبحث آخر سواها ولوجها هو ما بوأ نظرية المعرفة هذه المكانة على رأس المباحث الفلسفية. ومن المفيد الإشارة، إلى أن ظهور الابستمولوجيا لم يكن ليعرف هذا الانتشار لولا التقدم الحاصل في العلوم والذي يبدو لنا أنه أمر بديهي أن يرافق هذا التقدم مبحث فلسفي هام يكون من مهامه تسليط ضوء التحليل والنقد على المعرفة والعلم بغرض الكشف عن معوقات التقدم العلمي وعقباته.

وما تاريخ العلم الحديث إلا محاولة لاستبعاد تدريجي للصعوبات والعقبات التي أعاقت تطوّر العلم. يحدد لنا " فريدريك فون حايك" هذه العقبات في ثلاث هي: [1]

- تحليل أفكار الآخرين وذلك بالبحث عن الحقيقة بدراسة مؤلفات الماضي.
- البحث عن حقيقة الواقع الفعلي في حقيقة أخرى متعالية.
- القول بنظرة أنثربومورفية تجعل الإنسان يصف العالم الخارجي على صورته.

غير أن رورتي لا يبدي رضاه عن هذه المهام التي قامت بها الفلسفة الحديثة(الابستمولوجيا) وهي تتناقض تماما مع الأطروحة التي يدافع عنها في قراءته لتاريخ الفلسفة الغربية ذلك أن الفلسفة الحديثة ومن خلال بحثها الابستمولوجي أخطأت الطريق[2] أو ما كان لها أن تسلك سبيل البحث الابستمولوجي الذي زادها إيهاما وارتباكا في قدرتها على معالجة المشكلات الفلسفية بذلك التوجه المعرفي الذي سارت فيه والحقيقة أن« فهمنا لا يمكن إثراؤه أو تبريره بواسطة نظرية شروط تسمح لهذا الفهم بتمثيل العالم لسبب بسيط وأن هذه الإمكانية في التمثيل غير موجودة.»[3] إن ما يمكن فهمه من أطروحة رورتي الناقدة للإبستمولوجيا الحديثة عند قوله بأنها أخطأت الطريق فذلك يحيلنا مباشرة إلى الوهم الذي رسخته الفلسفة الحديثة بتأكيدها على قدرتها في الوصول إلى ماهيات الأشياء والنفاذ إلى الطبائع التي اعتقد بأنها وجدت مفتاح حلها عن طريق المعرفة.

إذا كان منشأ الفلسفة تاريخيا يتجلّى في عرف الفلاسفة من خلال هذا التحوّل من تفكير خرافي أسطوري إلى تفكير، يمكن القول أنه، علمي سببي مع فلاسفة المدرسة الطبيعية. فقد ظلت الفلسفة تضطلع بهذا الدور الذي ينبّه إلى الانزلاقات والانحرافات التي يمكن أن تحدث إذا ما حاد العقل عن السبيل القويم في التفكير فقد يقع ثانية في التفكير الخرافي ولذلك ظلت

---

(1) Friedrich von Hayek, Scientisme et sciences sociales: Essai sur le mauvais usage de la raison, traduit de l'anglais par Raymond Barre, Librairie Plon, 1953, p.p.27.28.

(2) Georgia Warnke, Gadamer: Herméneutique, tradition et raison, p. 179.

(3) Ibid, p.179.

الفلسفة حارسة لهذه الأدوار والخطوط التي لا ينبغي تجاوزها. الفيلسوف تبعا لهذا التصـــور، وبحكم مقدرته على الغوص في طبائع الأشياء دون غيره من المثقفين وبحكم تتويجه للمعرفـــة صار هو المرشد وهو الناصح الأمين وهو الطليعة وفي مقدمة النخبة التي يحق لها أن تقـــود المجتمع وتشرع له وتوزع الصلاحية المطلوبة على الثقافة وتفحص الشروط المعرفيـــة فـــي الفروع الأخرى.

اعتقد الفيلسوف التقليدي، الذي ينتقده رورتي، أنه ينتمي إلـــى مجـــال -أي فـــي اشـــتغاله بالفلسفة- يفوق في منزلته كل المجالات الأخرى المُكوّنة للثقافة الإنسانية ومن ثم اعتقد أيضـــا بأن المهمة التي يجب عليه أن ينهض بها تمنحـــه المشـــروعية اللازمـــة لوضـــع المعـــايير والشروط الكفيلة بتحديد المصداقية وتوزيع الصلاحية على باقي فروع الثقافة باعتباره الفلسفة تاج المعرفة وهي من خلال بحثها في طبيعة العقل وطبيعة الفكر بمعنى ما عن هـــذه الأســـس التي تعود إليها المعرفة. انطلاقا من هذا ظنت الفلسفة أنها الوحيدة القادرة أو على الأقل أنهـــا أقدر من غيرها على أداء هذا الدور بامتياز بحكم ملامستها لماهيات الأشياء والغـــوص فـــي عللها البعيدة.

وبحسب اعتقاد رورتي، فقد أصبحت الفلسفة بعد ادعائها بقدرتها على البحث فـــي طبيعـــة العقل وطبيعة الأفكار وقدرة العقل على تشكيل التصورات والتمثلات مرتبطة بدور شبيه إلـــى حد بدور الدين في الأزمنة السابقة للعصر الحديث ومن هنا يتحدث رورتـــي عـــن ضـــرورة علمنةsécularisation الثقافة. وإذا كانت معركة علمنة الحياة السياسية قد حسمت فإنـــه ينبغـــي أن تمتد هذه العلمنة إلى الحياة العامة وإلى ميدان الثقافة فتنتزع تلك القداسة والتتويج والتفـــوق التي يحلو للدين أو للفلسفة أو حتى للعلم أن يحتكر فيها الحقيقة ويمارس نوعا من الأبوية على الميادين الأخرى.

مثل هذا الرأي نجده متوافقا مع فيلسوف الهيرمينوطيقا هانس يورغ غادامير Hans-Georg Gadamer الذي يرى وأننا نعيش في زمن انقلبت فيه صورة الفلسفة بفعل التطور الاجتمـــاعي والدور المهيمن للعلم والتقنية بفضل ما تضمنه من تحكم وسيطرة على الطبيعة وعلى الإنسان حيث زحزحت الفلسفة عن عرشها الذي احتلته فيما مضى بوصفها أما أو ملكة للعلوم.[1] لكن مع الاتفاق الموجود بين رورتي وغادامير حول ضـــرورة تخلّـــي الفلســـفة عـــن وظيفتهـــا الابستيمولوجية والانكماش ضمن إطار ضيق ينطبق فحسب على نظريـــة للعلـــوم إلا أنهمـــا يختلفان حول الدور الذي يمنحه لها كل منهما. بالنسبة لـــ غادامير تبقى« مهمة الفلســـفة فـــي إدماج معارفنا ضمن كل متماسك، لأجل تسهيل إجماع عام حول توجهات مشتركة ومـــن ثـــم

---

(1) Hans-Georg Gadamer, Herméneutique et philosophie, Beauchesne, 1999, p.1.

إرشاد الجهاز العلمي والتكنولوجي[...] وظيفة الفلسفة لا تتوقف عند حد إبراز كيف تعطى معنى مختلف الأشكال لإعطاء معنى للأشياء ولكن غايتها فهم العالم بالطريقة التي نفهم بها سلوكنا الخاص عندما نكشف في جهة ما قيمة إيجابية.»[1] ولذا نلحظ في تصور غادامير شيئا من العقلانية التي يدافع عنها هابرماس، والتي ينادي غادامير خلافا لـ رورتي إلى التمسك بها مع قبوله لمقتضيات التاريخ.

إذن، السؤال الذي يطرح بعد الوضع الذي تراجعت فيه مكانة الفلسفة، عن أي دور يمكن أن يسند إليها ويكون بمقدورها أن تلعبه في ظل ثقافة تتساوى فيها الميادين المشكلة لها ؟

يمكن أن نعزو هذا الاهتمام المتزايد بالمعرفة والمنهج وبالخصوص إلى المناهج الموصلة إلى المعارف الصحيحة والحقيقية إلى التراكم والترسب في النظريات الفلسفية وتضاربها وهو ما دفع بالفلاسفة إلى ضرورة اختبار مزاعم هذه النظريات وتمييز قضاياها وذلك اعتقادا بأن اللجوء إلى نظرية المعرفة هو الذي سيخلص ميدان الفلسفة من عبء هذا التضارب والتناقض فكأن الخطأ الحاصل في مسار تاريخ الفلسفة يكمن في نقطة الانطلاق التي ما كان لتبدأ بالأنطولوجيا بل بالإبستمولوجيا كما سنجد موقفًا رورتيًا قويًا في هذا الصدد. ولكنه يرى خلافا لذلك، أن الخطأ وإن ارتكب مع الأنطولوجيا ثم استمر مع الإبستمولوجيا لتجد الفلسفة نفسها تُجرّب موضوعا آخر هو اللغة اعتقدت جازمة في الفترة المعاصرة بأنه الميدان الكفيل بحل المشكلات التي تخبطت فيها. فبناء على ما تقدمه النظريات الفلسفية من أدوات نظرية وأساليب منهجية كفيلة بتحرير قضايا الفلسفة من الأوهام الزائفة ومن خداع الحقيقة في ذاتها.

إن هذا التحول في مسار الفلسفة والذي عرف انتقالا من الإبستمولوجيا إلى اللغة مع مطلع القرن العشرين، وذلك بالاعتناء المتعاظم باللغة سيستحوذ مجددًا على أذهان الفلاسفة المعاصرين وحوله ستتركز جهودهم ويعمل عدد غير قليل منهم على التوجه صوب اللغة وإعطائها مكانة هامة ضمن اهتماماتهم لتحوز بذلك فلسفة اللغة مركز الصدارة إلى درجة أن أصبح الحديث في الفكر الفلسفي المعاصر عن "المنعرج" أو "المنعطف اللغوي" *The Linguistic Turn*، والذي يبدو أنه كان حاسما في طرح القضايا الفلسفية أو بروز مواضيع فلسفية جديدة ما كانت لتطرح وتعالج قبل هذا المنعرج.

والمنعرج من هذه الزاوية، يعدّ حاسما و يتجلّى مدلوله من اللفظ ذاته الذي يشير إلى التحوّل الذي يطرأ ويكون قويًا في التوجهات التي تكون انطلاقا منه والتفرعات التي تنتج ويكون هو الأصل في حدوثها.

---

(1) Georgia Warnke, Gadamer: Herméneutique, tradition et raison, p.205.

إن النظريات الفلسفية المعاصرة التي أكدت على التحليل والمنطقي منه بشكل خاص، وعلى التأويل والفهم والتداول والمرجع والدلالة، جعلت من اللغة قضيتها الأولى وارتقت بها إلى مصاف مستوى البحث الأول. واعتقدت أن هذا الارتقاء بجعل اللغة موضوع الفلسفة الأساسي كفيل بفض النزاعات والمناقشات الفلسفية وفي هذا الاتجاه يمكن أن نذكر محاولة لودفيغ فتغنشتاين سواء في فلسفته الأولى واهتمامه بالمعنى والواقع أو في فلسفته الثانية واعتنائه بتداولية (براغماتيةla pragmatique)اللغة.

يلخص لنا رورتي من خلال وجهة نظره التطور والتحول الذي عرفه الفكر الفلسفي فيقول: «لقد وضعت الفلسفة القديمة والوسيطية الأشياء مركزا لإبستميتها، أما الفلسفة كما تطورت في القرون من السابع عشر إلى التاسع عشر فقد وضعت الأفكار في مركز الصدارة، واليوم فبواسطة الكلمات حيث يتم توضيح الساحة الفلسفية»[1] يتجلى لنا في نص رورتي أن الأشياء تحيل إلى الوجود وإلى الأنطولوجيا أما الأفكار فتعود إلى المعرفة وإلى الإبستمولوجيا في حين تعود الكلمات إلى كل ما يتصل بفلسفة اللغة، الخطاب والتحليل. وبكلمة واحدة، فمواضيع الفلسفة كما يلخصها رورتي تُرتب وفق تحقيب زمني مرّ به الفكر الفلسفي من القديم إلى المعاصر مرورًا بالوسيط والحديث وهو ما يتجسّد فيما يأتي:

1- الفلسفة القديمة والوسيطية } الأشياء Things
2- الفلسفة الحديثة } الأفكار Ideas
3- الفلسفة المعاصرة } الكلمات Words.

وضمن مسار تاريخ الفلسفة، انتقل الفكر الفلسفي من ناحية الموضوع الرئيسي الذي اهتم به من الأشياء إلى الأفكار وانتهى إلى الكلمات وليس معنى هذا أن كل حقبة من حقبه قد اختصت بموضوع بعينه مهملة باقي المواضيع وإنما نجد اعتناء متزايدا في فترة ما بموضوع من المواضيع المذكورة حيث يشتد الاهتمام به فيغدو الموضوع الرئيسي للفلسفة في فترة محددة مع عدم إغفال مواضيع أخرى تناولتها الفلسفة بالبحث والدراسة الشيء الذي يجعلنا نعترف بشيء من الموضوعية والصحة في موقف رورتي على الرغم من نسبيته.

تبعا لهذه المواضيع التي ميزّت مراحل الفكر الفلسفي اختلفت الرؤى إلى وظيفة الفلسفة وغايتها ففي المرحلة الأولى كانت مهمة الفلسفة التأمل وغايتها البحث عن أصل الكون أي الشيء الجوهري له ثم في المرحلة الثانية كانت وظيفة الفلسفة هي الغوص في أعماق الفكر وغايتها الكشف عن الحقيقة أما في المرحلة الثالثة فدور الفلسفة انحصر في فحص

---

(1) Richard Rorty, L'Homme spéculaire, p.293.

المنطوقات والخطابات وغايتها تمييز القضايا.

وبتعبير آخر، فإن المرحلة القديمة ميزّها اتجاه من الداخل صوب الخارج أما المرحلة الحديثة فقد انعكس فيها الاتجاه من الخارج إلى الداخل بينما في الفترة المعاصرة فقد دأب هذا الاتجاه على أن يكون متوسط بين الخارج والداخل. وفي إطار علاقة الذات الكائنة، المدركة، الواعية، الناطقة بالموضوع الكائن، المدرك، المادي، المنطوق، تراوحت رؤى الفلاسفة والمذاهب الفلسفية بين اتجاهات ونزعات مثالية، روحية، عقلية، حدسية من ناحية وأخرى واقعية، مادية، حسية، تجريبية من ناحية أخرى وحاولت تيارات أخرى من جانبها التوسط بين هذه النزعات وأهمها الفينومونولوجيا، الوجودية، البراغماتية وغيرها.

إذن، فقد ازداد الاهتمام بمسائل نظرية المعرفة منذ عصر النهضة وبدأ هذا الاهتمام يعطي لهذا المبحث نوعا من الاستقلال النسبي عن بعض الميادين الفلسفية التقليدية كالميتافيزيقا واللاهوت وهي الميادين التي خاضعا لها في الفلسفات القديمة والوسيطية. وبعد أن تبلور مبحث نظرية المعرفة Epistemology[1] بمحاولات الفلاسفة المحدثين وعلى وجه الخصوص جهود كل من ديكارت، لوك وكانط، كمبحث مستقل متفرد بكيانه مما جعله يحوز على مكانة قصوى ضمن مباحث الفلسفة إلى الحد الذي طغى فيه عليها وأصبح المبحث رقم واحد بحيث غطى غيره من المباحث أخلاقية، جمالية أو دينية بل إن هذه الأخيرة أصبح النظر فيها يمر حتما من زاوية معرفية وبالتالي تشكل مبحث نظرية المعرفة ليس كمبحث فلسفي من بين مباحث أخرى وإنما غدا هو الفلسفة أو يمكن القول إن الفلسفة تبنت نظرية المعرفة بصفتها مبحثها الرئيسي.

في هذا الصدد يقول أزفالد كولبه في كتابه المدخل إلى الفلسفة: «...لقد غلب على فلاسفة الألمان منذ العقد السادس من هذا القرن (التاسع عشر)، الاعتقاد بأن نظرية صحيحة في المعرفة هي وحدها الأساس الذي يمكن أن تبنى عليه الفلسفة جميعها، وهي وحدها المستوى

---

(1) من الضروري الإشارة إلى اختلاف دلالات مصطلح الابستمولوجيا بين الفلاسفة وفقا لتصوراتهم ورؤاهم المذهبية فمنهم من يعطي للفظ دلالة واسعة عامة تشمل جميع أنواع المعرفة وتعالج ضمنها مسائل لا تخص المعرفة في طبيعتها ومصادرها بل تتطرق إلى المناهج والأصول السيكولوجية والاجتماعية وهذا ما يصدق على الفكر الأنغلوساكسوني بينما هناك من يميز بين معرفة وأخرى وغالبا ما يفصلون الإبستمولوجيا عن نظرية المعرفة لأن هذه الأخيرة عامة في حين أن الإبستمولوجيا خاصة تتوجه رأسا إلى المعرفة العلمية وهي من هذا المنظور أقرب إلى فلسفة العلوم وهذا ما نجده في بعض الفلسفات الفرنسية بوجه خاص. وربما كانت الفلسفة الألمانية أكثر تمييزا بين معرفة علمية وأخرى غير علمية من خلال دأبها على استعمال مصطلحين تداولتهما منذ فيخته وهما wissenschaftslehre وErkenntnistlehre الأول يشير إلى المعرفة العلمية والثاني يشير إلى نظرية المعرفة.

الدقيق الذي يمكن أن تقاس به النتائج التي تستنتج في العلوم الجزئية...واليوم يعتبر الإلمام التام بمسائل المعرفة أول عتاد للفيلسوف، بل إن نظرية المعرفة أصبحت في نظر الكثيرين هي الفلسفة أو إنها الفلسفة إذا أريد بالفلسفة بحث علمي منظم.»[1] لقد انبثقت الابستمولوجيا في العصر الحديث بوصفها مبحث الفلسفة بامتياز وتوجب من ثم على كل مجهود فلسفي أن يتناول بالدرجة الأولى المسألة الإبستمولوجية قبل الخوض في مسائل فلسفية أخرى.

من المفيد التذكير، بأن بروز مبحث نظرية المعرفة كان في سياق علاقة الفلسفة بالعلم. وهي العلاقة التي لم تكن محددة تماما في العصر الحديث، وحيث إن جهود الفلسفة حينها قد ضُمت إلى جهود العلم من أجل ربح معركة العلمانية «فلم يكن واضحا وعمليا التمييز بين الفلسفة والعلم إلا بعد كانط أي بعد ما انتزعت السلطة التي كانت للكنيسة على العلم ومجمل البحوث والدراسات، لقد كانت كل طاقة الرجال الذين نعدهم اليوم بوصفهم فلاسفة مستعملة لرسم الحدود بين نشاطاتهم والدين. وبحسم هذه المعركة يمكن حينها فقط طرح مسألة انفصالها عن العلوم.»[2] فاللحد من سلطان الدين على قطاعات الثقافة لم تكن مسألة فصل الفلسفة عن العلم أو عن الفن أو عن الأخلاق مسألة أولوية قبل الانتهاء من علمنة الثقافة ذاتها واستبعاد هيمنة الكنيسة.

هذه العلمنة لا تقتصر في تصور رورتي على التقليص من هيمنة الدين داخل الثقافة ولكنها أيضا في النص الـ رورتي تعني التقليل من القداسة التي أحيطت بالعلم وهذا ما نقرأه في أحد نصوص رورتي من أن « البراغماتية ظلت، قرابة مائة سنة، تتأرجح بين طموح يهدف إلى بقية الثقافة إلى مستوى إبستمولوجي لعلوم الطبيعة وبين جهد موجه إلى إرجاع هذه [أي علوم الطبيعة] إلى مستوى المساواة الابستمولوجية مقارنة مع الفن، الدين والسياسة.»[3] من الجلي إذن، أن الجيل الأول من البراغماتيين وهم يمثلون الجزء الأول من المشروع البراغماتي، الذي يتوافق توجهه مع الطرح الحداثي المساير للنزعة العلمية والعقلانية الإجرائية. ومن هذا الجيل نذكر تشارلز ساندرس بيرس بشكل خاص وبدرجة أقل جيمس وديوي، في حين أن الجزء الثاني يمثله الجيل الجديد ومن أهم الأسماء الفلسفية فيه هيلاري بوتنام Hilary Putnam، دونالد ديفيدسونDonald Davidson، ريتشارد برنشتاين Richard Berstein ورتشارد رورتيRichard Rorty.

---

(1) أزفالد كولپه، المدخل إلى الفلسفة، نقله إلى العربية وعلق عليه، أبو العلا عفيفي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الخامسة، 1965م.، ص.42.

(2) Richard Rorty, L'Homme spéculaire, p.154.

(3) Richard Rorty, Objectivisme, relativisme et vérité, p.57.

إن الجيل البراغماتي الجديد الذي يتلاءم مجهوده مع التصورات ما بعد حداثية تمثلت دعواته في محو الفوارق وخطابات المستويات العليا والدنيا التي لازمت المراحل الثقافية السابقة. وعليه، فالعلم خطاب مثل بقية الخطابات المنتمية إلى أشكال التعبير الإنساني المختلفة والفلسفة ليست إلا نوعا أدبيا ضمن أنواع التعبير الإنساني، وهذا ما جسده فكر رورتي أحسن تجسيد.

2- نقد الابستمولوجيا:

ينصب عمل رورتي بدرجة كبيرة على نقد الإبستيمولوجيا الغربية، فقد أعلن الفيلسوف في خضم مشروعه الفكري عن نزعته التفكيكية الساعية إلى إماطة اللثام عن مزاعم وادعاءات الفلاسفة الذين جعلوا نصب أعينهم البحث في الإبستيمولوجيا عن مفاهيم ميتافيزيقية كالمطلق، الطبيعة الإنسانية المشتركة، الماهية، الحقيقة. هذه المفاهيم في اعتقاد رورتي لم يضف الاهتمام بها أي شيء إلى المجهود الفلسفي المبذول بل إنها عرقلت مسار البحث الفلسفي وقادته إلى وجهات لم تثمر.

الحقيقة، أن جهد رورتي الرئيسي تركز في بداية مشواره الفكري حول مناقشة هذه المفاهيم بكثير من الحرص والتأني وهي المناقشة التي أبان فيها الفيلسوف عن طروحاته الفلسفية الخاصة وعن قدراته المنهجية في التساؤل والنقد والتحليل من خلال ما جاء في كتابه " الفلسفة ومرآة الطبيعة " *Philosophy and the mirror of nature* . فمن خلال تحليله ونقده يلجأ رورتي إلى استراتيجية هيرمينوطيقية لمواجهة خصومه الذين يجعلون من الخطاب الفلسفي خطابا سويا، يودون من خلاله العودة إلى الثنائيات والتمييز بين ما يكون عقلانيا -كالعلم في نظرهم- ولاعقلانيا- كالإنشاء- واعتبار البحث عن الموضوعية مجرد إمكانية واحدة من بين عدة إمكانيات متاحة وهي محاولة تظهر كيف ترتبط الأشياء المتناقضة، المثيرة والغريبة التي يدعمها مع ما يبحث عن قوله بصيغة أخرى أي أنه يظهرنا على ما يمكن أن تمثله آراؤهم حالما تترجم في الاصطلاح التعبيري المعدل المقترح. يقول رورتي مثمّنًا هذه الاستراتيجية:« إن شكلا كهذا للهيرمينوطيقا، هو توجه سجالي، مشترك بين هيدغر ودريدا، برز في مشروعهما لتفكيك التراث الفلسفي.»[1] لذا يعتبر هذين الفيلسوفين حلقتين هامتين في سلسلة نقد الفكر الفلسفي الغربي.

---

(1) Richard Rorty, L'Homme spéculaire, p.401.

إن ظهور رورتي على الساحة الفلسفية الأمريكية اعتبره البعض على أنه من أكبر فلاسفة أمريكا المحدثين الأكثر إثارة وجدلا وهو أمر ملحوظ لأكثر من سبب. ففي الوقت الذي اعتقد فيه أغلب الفلاسفة بضرورة تجاوز البراغماتية أكد رورتي على أهمية الرجوع إليها. وعندما شعر العديد من الأكاديميين بوجوب تعلم أمريكا من مفكري أوربا أكد رورتي على قناعته بأن أوربا يتوجب عليها كذلك التعلم من أمريكا بنفس القدر. وأيضا في الوقت الذي استمر فيه الفلاسفة والمؤرخون النظر إلى أسس الفعل في الأفكار والنظريات على أنها ما ينبغي أخذه بعين الاعتبار في السلوك البشري، فقد زعم رورتي بعدم وجود معايير خلف اعتقادات وممارسات الشخص، للحكم على السلوك أو التنظير للأحداث مادامت المعرفة منقوصة من الأسس الخارجية لفعل ذلك.[1] وبكلمة موجزة، فإن الاستراتيجية التي اتبعها رورتي تبدو بوضوح في تغيير فضاء السجال وتغيير الأداة في الحوار أو نوع السلاح والعدول عن كل برنامج.« إن البديل الذي يطرحه يهدف أساسا إلى خلق مشكلات جديدة وتهيئة مكان جديد للإستشكال. بواسطة التمييز بين النزعة العرقية والنسبية، وبواسطة تبني رئاية سياقية للعقلانية، من الممكن رسم فهم جديد للمواضيع من خلال الاقتراح بأن الموافقة الفلسفية لا تعتمد خصوصا، على أساس نظري وإنما في ارتكازها العملي على تصورات المجتمع وعلى صور الجماعة التي نعتبرها الأفضل.»[2]

يذهب رورتي إلى أنه إذا ما استبدلنا تصورنا للحقيقة أو بالأحرى للحقيقي(السليم) واكتفينا بوصفه نتيجة- أيا كانت النتيجة- للتواصل غير المزوّر ووجهة النظر- مهما تكن- التي تنتصر في المواجهة المفتوحة والحرة. مثل هذا الاستبدال يقول عنها رورتي« تعادل تخلينا عن صورة الانسجام المعد سلفا بين الذات الإنسانية وموضوع المعرفة وإذن فهذا يعني التخلي عن الإشكالية التقليدية الإبستمولوجية/ الميتافيزيقية»[3]

يكاد يكون بين الفلاسفة البراغماتيين اتفاق عام على رفض بعض التصورات التقليدية والحديثة التي كانت متداولة حول الابستمولوجيا وربما هذا ما دفعهم إلى استخدام مصطلح البحث كبديل عن لفظة الابستمولوجيا التي تمتزج بتصورات أقل ما يمكن أن يقال عنها أنها لا تروقهم لما فيها من غموض والتباس يرجع في اعتقادهم إلى ديكارت والفلسفات ما بعد

---

(1) John Patrick Diggins, The Promise of Pragmatism : Modernism and the Crisis of Knowledge and Authority, (Chicago and London, The University of Chicago Press, 1994), p.407.

(2) Manuel Maria Carrilho, Rhétoriques de la modernité, Presses Universitaires de France, 1re édition, 1992, p. p. 150.151.

(3) Richard Rorty, Contingence, Ironie et Solidarité, p.105.

الديكارتية التي انغمست في معالجة مشكلات لا حل لهـا وراحـت تفـتح النقاشـات بكيفيـة حدسية حول كيفية استدلال المرء عن يقين يكون له من حالات ذهنيـة خاصـة وكـذا فـي إمكان التدليل على وجود عقول أخرى أو مواضيع غير عقلية وحتى الخبرة ينظر إليهـا مـن زاوية عقلية على أنها تعني أمرا خاصا بالـذات أو بالعقـل ولا صـلة لـه بالتفاعـل مـع الواقع والمحيط المادي والاجتماعي. فغالبا« ما يستخدم البرجماتيون مصطلح الإبسـتمولوجيا بطريقة مذمومة وكأنهم يشيرون إلى شيء ما عليهم تجنبه في الواقع.»[1] وقـد آثـروا علـى مصطلح الابستمولوجيا الذي كان ذائعا ومنتشرا استخدام ما يتناسـب مـع نقـدهم لمضـمون الطروحات العقلية والتجريبية على حد سواء وهي الطروحات التي سيطرت علـى الفلسـفات الحديثة من القرن السابع عشر إلى التاسع عشر.« لقد اعتبر البرجماتيون هذه (المشكلة) مشكلة زائفة تقوم على تصورات زائفة من الخبرة والمعرفة والعقل، ولهذا فطالمـا التصـقت هـذه المشكلة بالابستمولوجيا، فقد أصـبح البرجمـاتيون يحـاولون تجنـب اسـتخدام المصـطلح وصاغوا نظرية المعرفة الخاصة بهم في مصطلحات مختلفـة مـن حيـث تصـور الخبـرة والعقل.»[2]

تبعا لهذا، نستطيع أن نعزو موقف رورتي المُعـادي للإبسـتمولوجيا إلـى هـذا الإرث البراغماتي الذي تقاسمه الجيل الأول من البراغماتيين وما الحملة المضادة لنظرية المعرفة في صيغتها الديكارتية والكانطية والتي شكلت محور كتابه الرئيسـي الفلسـفة ومـرآة الطبيعـة إلا دليلا على ما ذكرناه حتى وإن كان فقط ديوي وحده من البراغماتيين مـن شـكّل بمعيـة هيدغر وفتغنشتاين الخلفية الفكرية لكتاب رورتي.

مع ذلك فـإن رورتي ما انفك يردد في أعماله ما يجذبه أكثر عنـد بيـرس مـن خـلال جملة آرائه الداعية إلى النظر إلى البراغماتية بوصفها منهجا فـي التفكيـر لتحديـد معـاني الألفاظ والمفاهيم أكثر من اعتبارها نظرية فلسفية[3] أو مـذهبا أو نسـقا فلسـفيا. إن التأمـل في هذه الأفكار هو ما حفّز رورتي على نقده للإبستمولوجيا وخاصـة مـا تبـدى لـه مـن مناهضة معلنة من طرف بيرس للديكارتية في دعوتهـا للشـك الكلـي وعـدم ثقتهـا فـي قدرة الإنسان عن التخلي عن كل معتقداته والبدء من جديد وتصـوره للاعتقـاد الـذي ينشـأ من التفكير والذي يكون بمثابة قاعدة للفعل.« إن جـوهر [يقـول بيـرس] الاعتقـاد يكمـن

---

(1) تشارلز موريس، رواد الفلسفة الأمريكية، ص.68.

(2) المرجع نفسه، ص.69.

(3) د. حامد خليل، المنطق البراجماتي عند تشارلز بيرس مؤسس البراجماتية، دار الينابيع للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 1996م.، ص.193.

في ترسيخ عادة ما، وأن التمييز بين الاعتقادات المختلفة يكون بواسطة أنماط مختلفة من الفعل التي تحدثها.» [1]

وكذلك عند جيمس في تفسيره للحقيقي بكونه المفيد وحرصه على تعدد الأشياء والعلاقات في الواقع والتجربة والتبرم عن البحث في قضايا الجوهر، والاعتقاد بأن الطريقة البراغماتية هي «موقف أو توجه يتضمن الاستدارة بأنظارنا عن كل ما هو شيء أول، مبدأ أول، مقولة، ضرورة مفترضة، لأجل توجيهها نحو الأشياء الأخيرة، نحو العواقب، النتائج والوقائع.»[2] أو نحو ما يُؤهلها أن تكون صالحة، مفيدة من منظور الحاضر والمستقبل.

ثانيا: من الإبستيمولوجيا إلى اللغة

يبدو وأن التحول من الابستمولوجيا صوب اللغة في الفلسفة المعاصرة فرضته دافع الاهتمام بالحقيقة والذي كان الدافع نفسه في التحول من الأنطولوجيا باتجاه الابستمولوجيا. وفي حالة رورتي فقد تمّ هذا التحوّل من الإبستمولوجي من رصد مسار الفلسفة الغربية المبني على الإبستمولوجيا وهو ما عمل رورتي على نقده بشدة إلى درجة أن عرفت فلسفته في أساسها وفي معالمها العامة بهذا النقد ثم تحول بعد ذلك صوب تتبع هذا المسار الذي بلغ مداه مع اللغة إلى الحد الذي نجد فيه رورتي يقدم لنا اللغة منعرجا حاسما في هذا التحول. وهو المنعرج الذي لم يسلم من نقد رورتي على أساس أن رواده أرادوا تخصيص اللغة موضوعا للفلسفة ليجعلوا منها فرعا مهنيا احترافيا.

على هذا الأساس انتقل رورتي من الابستمولوجي صوب اللغة أو بالأحرى صوب الهيرمينوطيقي على خلفية أن الحياة (الأمل) أهم وأعظم من المعرفة كما أن انتقاله من نظرة عقلانية إلى أخرى شاعرية كان بناء على خلفية أن ما في الخطاب أهم وأكبر بكثير من المعرفي والأداتي.[3] فقد تبدت الحقيقة في صورة من التيه والضياع وسط زخم الأفكار والنظريات الفلسفية الحديثة التي عقدت أكثر فأكثر آليات البحث عن الحقيقة بالعودة إلى

---

(1) Charles Sanders Peirce, «How to make our ideas clear», in, Pragmatism A contemporary reader, edited by Russell B. Goodman, (New York / London, Routledge, 1995), p.42.

(2) William James, Le Pragmatisme, op. cit., p.54.

(3) John Lyne, «Social epistemology as a rhetoric of inquiry», in, Argumentation 8, 1994, Kluwer Academic Publishers, Netherlands, p.113.

التنقيب عن طبيعة المعرفة وماهيتها من دون الانتهاء إلى مواقف تحل الإشكاليات المطروحة وبقي التساؤل يتراوح بين إقرار أو إنكار لحقيقة ما نعرفه وما لا نعرفه ولحقيقة الوجود. فقد نسي الإنسان الباحث عن الحقيقة- بكل الوسائل- وسيلته المثلى في سبيل الحقيقة، أغفل الإنسان حقيقته وهو الذي بحث عن حقيقة كل شيء من الأشياء القريبة منه والبعيدة عنه من أصغر العوالم التي تحيط به إلى أعظم الأكوان التي يعتبر نفسه جزءا بسيطا من مكوناتها. تجاهل الإنسان حقيقته الناطقة وبعد أن فشل في بلوغ مراده من الأنطولوجيا والإبستمولوجيا يعود إلى اللغة يعود إلى جوهره الإنساني الناطق الذي به يصف الحقيقة ويعبر ويفصح عنها.

ولما كان رورتي يرفض أن« تسلك الفلسفة الطريق المضمونة العلم أي تلك الطريق التي رسمت مع أفلاطون وديكارت وكانط وهي ذاتها الفلسفة العادية التي تماثل فلسفة الرياضيات والفيزياء وليس فلسفة الذوق والشعر. فهي بالتالي عقيدة لبناء وتشييد حصون مغلقة للحقيقة واليقين وليست فلسفة مفتوحة للابتكار والتنشئة والإصلاح.»[1] وبعبارة أخرى، فالحقيقة داخلها لا تتأسس على خلفية لغوية من الوصف المؤقت والسياقي فهي تحاول السمو فوق المتغير لتصل إلى الجوهر وإلى الحقيقة القصوى في حين أن ما كشفت عنه الفلسفات المنشئة يتعارض مع هذه النظرة وينتقل من المعرفة إلى اللغة أي من المنطوقات إلى المنطوقات وليس من المنطوقات إلى الأشياء أو إلى التمثلات.

1- الرجوع إلى اللغة:

وإذا كان كل وجود متعلق بالمعرفة- على الأقل من وجهة نظر مثالية- فإن كل معرفة يفصح عنها باللغة. وهو ما يعني أن الابستمولوجيا– التي كانت محل انتقاد شديد من طرف رورتي- قد احتفظت بجزء بهذه الحقيقة في جزء من تقاليدها ولأن العلاقة بين الابستمولوجيا والأنطولويجا واللغة شديدة الارتباط والتعقيد بحيث لا يكون من السها تبين حدود الفصل بينها، فإن الابستمولوجيا، على الرغم من تراجع بريقها بعد التقدم الحاصل في فلسفة اللغة، قد أخذت شكل تحليل للغة يهدف إلى التيقن من عدم إقحام عناصر غريبة عن المعرفة.

وهكذا تصور الفلاسفة الرواد في مجال فلسفة اللغة مثل فريغه، راسل وكارناب بأن الهدف من تطهير اللغة العادية من بواسطة التحليل المستند إلى المنطق إنما الغرض منه هو التخلص

---

(2) عبد المنعم البري، نهاية الفلسفة النسقية: عرض لوجهة نظر ريتشارد رورتي، ص.49.

من نواحي الغموض والالتباسات[1] الماثلة فيها بحيث تغدو سليمة فتصور لنا العالم من منظور معرفي تصويرا دقيقا.

مثلما أن العلم الذي استبدل بخطابه الزاعم بالدقة والموضوعية والحقيقة لم يحل تماما الإشكاليات التي ظلت مطروحة قبل تطوره- على الأقل قبل القرن الثامن عشر- وبروزه كخطاب مهيمن، كاسح لدوائر الثقافة البشرية، قادر على تفسير الظواهر وتمكين الإنسان من السيطرة على الطبيعة وإخضاعها لرغباته، أي ذلك الخطاب الذي عجلت بانتشاره الأنوار ثم فيما بعد الحداثة. لكن إشكالات الفلسفة التقليدية لم تمحوها التفسيرات العلمية الحديثة بل إن العلم نفسه غدا واحدة من إشكالات الفلسفة، وإذا كانت« آراء وتصورات الناس لا تعني فحسب معرفتهم بالعالم الخارجي بقدر ما تشير أيضا إلى ما يعرفونه عن أنفسهم ويعتقدون فيه بخصوص ذواتهم وبخصوص الآخرين، والعالم الخارجي وباختصار كل ما يحدد أفعالهم، بما في ذلك العلم نفسه.»[2]وهكذا صمدت قضايا الوعي، الجوهر، الحرية، الموضوعية والطبيعة الإنسانية المشتركة بوصفها نموذجا لجملة التساؤلات الفلسفية المترسبة في ركن غامض وتوجب على الفلاسفة المؤيّدين لافتراضات العلم، في القول بالحقيقة وتمثيل العالم تمثيلا دقيقا، إنكار بعض القضايا الفلسفية أو الادعاء بأنها قضايا زائفة أو أشباه قضايا أظهرت المناهج التي طبقت عليها كالتحليل المنطقي، نظرية المعنى أنها كذلك وهذا ما كان عليه موقف الفلاسفة التحليليين من الوضعية المنطقية والتجريبية المنطقية وبعض البراغماتيين وجل من وصفوا فلسفاتهم بأنها علمية. لذا وجدنا من هذه الأصناف من الفلاسفة من يدعو صراحة إلى تفادي الخوض في المسائل التي لا حل لها من قبيل المسائل الميتافيزيقية أو المعيارية أو أنهم دعوا إلى تجاهلها وإنكارها.

عندما يتساءل الإنسان منكرا وجود الأشياء هل يكون بذلك قد حل المسائل التي أنكر وجودها أو معرفتها وهل يقضي بذلك على ما يختلج في باطنه من تساؤلات تعاود الطرح في كل مرة يحاول إسكاتها أو إعادتها إلى المكان الذي تقبع فيه لئلا تطفو على السطح من جديد. هذا المسلك يجعل من رورتي يحتفظ بماضيه التحليلي وهو من هذه الزاوية على شاكلة التحليليين الذين غالبا ما رددوا تخليهم عن مناقشة مسائل فلسفية بعينها اعتقادا منهم أنها لا تحوز على خاصية أو شرط الصلاحية أو الصرامة العلمية التي أرادوا تطبيقها على

---

(1) J.-F. Malherbe, Epistémologies Anglo-Saxonnes, (Belgique: Presses Universitaires de Namur, 1re édition, 1981), p.13.

(2) Friedrich von Hayek, Scientisme et sciences sociales: Essai sur le mauvais usage de la raison, p.p.27.28.

القضايا الفلسفية. لدى رورتي أيضا مثل هذا التوجه الذي يتجلى في معاودة الماضي التحليلي في الظهور أين يُعبّر الفيلسوف عن رفضه للجدل الفلسفي، على سبيل المثال حينما يرفض الجدل الخاص بـــ الواقعية/ اللا واقعية أو جدل الوجداني/ المعرفي. ففي حالات من هذا النوع، فإن رفضه يتم التعبير عنه بلهجة كارنابية – نسبة إلى كارناب- تقوده إلى ازدراء الجدل أو الخلاف.[1]

إن عدم الاعتراف بوجود مشكل أو القول بعدم وجوده لا يحل المشكل. فالمشـــكل يظـــل مطروحا بل يتعاظم حينما نلجأ إلى ازدرائه بكيفية نتصور معها أننا قضينا على المشكل. مثـــل هذا الإجراء عمدت إليه الوضعية المنطقية عندما أرادت التخلص دفعة واحـــدة مـــن القضـــايا الميتافيزيقية. هذا بالضبط ما ينطبق على رورتي عندما يرفض الإقرار بما يمثله زخم التراث الفلسفي من مسائل وقضايا تبدو في أعين رورتي لا تحوز صفة المشـــاكل الفلســـفية وكأنـــه يخضعها إلى معايير وأحكام التحليليين أو أبعد من ذلك حينما نـــراه يقـــدم لنـــا مـــن خـــلال مؤلفه الفلسفة ومرآة الطبيعة« لوحة قيّمة للطموح التحليلي وتدميره الـــذاتي التـــدريجي. لكـــن تصوره فيما تبقى من الفلسفة غير مرض. يبدو لنا أنه بالنسبة لـــ رورتي لا توجد أبدا مشاكل فلسفية. حيثما يكون المشكل، توجد متطلبات خارجية ينبغي على الفكر أن يـــرد عليهـــا. أمـــا المشكل المخترع فلا يعتبر مشكلا حقيقيا.»[2]ربما كان رورتي أكثـــر إيجابيـــة فـــي إقـــراره بضرورة الاستدارة أو التحول عن النظر الفلسفي التقليدي ولذا وجدنا قراءته النقدية لا تتوقف عند حد التأويل الاستعادي للتراث الغربي من خلال تحليل نقدي لنظرية المعرفة- التي ركـــز فيها وعليها مجهوده الفلسفي الأول- كونها تمثلا أو في توضيح التقاربات الغريبة بين الفلاسفة المعاصرين:إنه يستخلص عواقب البراغماتية، بمعنى سياقية كل تفكير.[3]بالمعنى الذي تتوضح فيه رؤية رورتي البراغماتية وتصبح الفلسفة تحادث والحقيقة اتفاق والديمقراطية تعاقد.

ضمن النتائج التي يتوقعها رورتي من طروحاته البراغماتية لن تكون الثقافة من دون أثر وتأثير لهذه الطروحات إذا ما تخلصت من هيمنة الفلسفة وطابعها التقليدي ذو البعد المزدوج اللاهوتي من ناحية والميتافيزيقي من ناحية أخرى وحول هذه النقطة يختلف رورتي مع دريدا وخاصة في مضمونه لمركزية العقل Logocentrisme واعتباره أن هذه النزعة قد هزّت بشكل

---

(1) Hilary Putnam, «Richard Rorty et le relativisme», in, Lire Rorty : le pragmatisme et ses conséquences, op. cit., p. 129.

(2) Charles Larmore, Modernité et morale, Paris, P U F, 1re édition, 1993, p.8.

(3) Alain Pierrot, «Rorty et le réalisme ordinaire», in, Raison Présente, Numéro 113, revue trimestrielle, «tiré à part », p. 79.

معين الأدب والعلم بقدر ما كان ذلك مع الفلسفة وأن هذه النزعة مدعوة إلى الانتشار في الثقافة. لا تبدو الفلسفة في نظر رورتي أنها تملك هذه القدرة. إن نهاية مركزية العقل سوف لن تكون خالية من كل أثر على الثقافة بشكل عام، إذا ما كان القصد بها التخلي عن المواقف الماهوية، الواقعية والتمثلية التي ميزت الميتافيزيقا، نظرية المعرفة وفلسفة اللغة.[1] ومع هذا فإن رورتي يظل في ارتياب بخصوص هذا الأثر الممارس على الثقافة عامة ويتشكك إن كان سينتهي إلى تغيير ما بمعنى أنه يقلل من فاعلية هذا الأثر وقد يرجع هذا إلى تصور دريدا للغة والذي انتقده فيه رورتي بمثل ما انتقد أيضا هيدغر على أساس أنهما لم يوفقا في تبنّي رؤية داروينية، أكثر مرونة وأكثر طبيعانية للغة.[2]

وفي المقابل، فإن هذه النظرية التي تستند إلى داروين سيجدها رورتي عند من اعتقد بأنه فتح عقول الأمريكيين على الداروينية وجعلها مستساغة لديهم لقد بذل جون ديوي كل جهوده من أجل أن تقتحم الداروينية بفكرتها عن التطور ميادين الأخلاق، السياسة، المعرفة، التربية واللغة. وقد تضمن هذا التصور جانبا مما حملته فلسفة ديوي وخاصة في جانبها المعرفي الذي استهجن نظرية المعاينة *Spectator theory* الناقدة للإبستمولوجيا التقليدية.

نقد الإبستيمولوجيا عند رورتي يمثل لدينا أرضية نظرية كان جزء منها قد باشره بالخصوص جون ديوي وسعى رورتي إلى إتمامه وهو يمثل أيضا خلفية فكرية لتطبيقات فلسفية تتجه بالأساس صوب التفكير السياسي الذي لخصه رورتي في الليبرالية وانبثاق المجتمع الليبرالي أو على حد تعبيره المجتمع الليبرالي البرجوازي ما بعد الحداثي وقبل ذلك عارضية اللغة، عارضية الذات وعارضية الجماعة. وإذن فهناك تحول حاصل في النظر الفلسفي، أراده رورتي أن يكون بديلا عن التفسيرات الدينية والفلسفية على حد سواء لأساس لا تاريخي أو تقارب حول نهاية للتاريخ، وذلك عن طريق سرد تاريخي قائم على نهضة المؤسسات والتقاليد الليبرالية.

هذا السرد في رأي رورتي هو الذي يسمح بإدراك وتوضيح الشروط التي لازمت كيفية تحول معنى الحقيقة من مطابقة مع الواقع إلى فكرة عن الحقيقة تكمن فيما ننتهي إلى الاعتقاد فيه بواسطة محادثة حرة ومفتوحة نتائجها ليست معطاة أو محددة سلفا مثل قواعد لعبة وإنما تظل مفتوحة على احتمالات عدة. يقول رورتي« إن هذا التحول من الإبستيمولوجيا نحو السياسة، من تفسير للعلاقة بين العقل والواقع نحو تفسير بالطريقة التي غيّرت فيها الحرية

---

(1) Richard Rorty, Science et solidarité : La vérité sans le pouvoir, traduit de l'américain par Jean-Pierre Cometti, Editions de l'éclat, 1992, p. 11.

(2) Richard Rorty, Essais sur Heidegger et autres écrits, p.6.

السياسية شعورنا بما يمكن للبحث الإنساني أن يقوم به هو ما رضي ديوي للقيام به وما اشمئز منه هابرماس.»[1]

إن الأمر الذي يرى فيه رورتي أهمية قصوى بالنسبة لهذا التحول الذي جاء مع ديوي حسبه هو ما يحيلنا على نزعة رورتي التاريخانية التي يعارض بها التصور العقلاني الأنواري والكوني الذي يدافع عنه هابرماس. في حقيقة الأمر، فإن رورتي ينتمي إلى تيار التاريخانيين الجدد*New Historicists* الذي برز في أمريكا في السبعينيات من القرن العشرين، وهو التيار الذي دفع الفكرة التاريخانية إلى أقصى مداها وأدخلها إلى ميدان الأدب وإلى ميادين أخرى، وبلغ هذا التيار من القوة ما جعل رورتي نفسه يتحدث عن المنعطف التاريخاني*historicist turn* أي ذلك التيار الذي اجتثنا من كل لاهوت ومن كل ميتافيزيقا.[2] وحسب رورتي، فإن الفلسفة« ينبغي أن تفهم قبل كل شيء، ليس بوصفها البحث الإبستيمولوجي عن الحقيقة ولكن بوصفها البحث الهيرمينوطيقي لأشكال جديدة وهامة للقول. ومثل هذا التصور لا يصدر عن التخلي عن المثال التحليلي، وعن رفض تطابق الفلسفي للـــ قبلي *a priori*. إنها بالأحرى علامة على عدم الحسم في مسألة الـــ قبلي كما لو أنه هو فقط ما يمنحنا المعرفة الفلسفية.» [3] وللتخلص من هذه النظرة الضيقة التي ترهن الفلسفة بما هو قبلي يلجأ رورتي إلى التخلي عن الهيرمينوطيقا متخليا عن الابستمولوجيا نظرا لما تتيحه من آفاق الفهم المتعددة التي تتجاوز الآليات الميثودولوجية.

2- من اللغة إلى التأويل

الاهتمام باللغة أخذ أبعادا كبيرة في الفلسفة المعاصرة على حساب مباحث فلسفية كانت إلى غاية نهاية القرن التاسع عشر تجلب انتباه الفلاسفة وتستهويهم أكثر ومنها على الخصوص المعرفة والأخلاق. وقد بدا الاهتمام بدراسة اللغة متشعبا ومتنوعا شكلا ومضمونا. فقد ظهر عند علماء اللغة أو اللسانيات ميل نحو إنتاج نظرية للغة كما هو الحال عند فرديناند دوسوسير من خلال دراسته اللغة من زاوية بنيوية. كما اهتمت مدارس فلسفية بالنظر في اللغة من

---

(1) Richard Rorty, Contingence, ironie et solidarité, p. 106.

(2) Jonathan Rée,« Des tournants historiques», in , Rue Descartes, 5-6, De la vérité : Pragmatisme, historicisme et relativisme, Novembre1992, Paris, Éditions Albin Michel, p. 116.

(3) Charles Larmore, Modernité et morale,(Paris, P U F, 1re édition, 1993), p.p.8.9.

زوايا منطقية، وفق تقليد براغماتي، وضعي، تحليلي عند بيرس وجماعة فيينا ومدرسة أوكسفورد وهو ما أفضى إلى الاعتناء أكثر بنظرية المعنى، أي النظرية التي عارضت الإبستمولوجيا الديكارتية[1] ومعظم محاولات فلاسفة العصر الحديث في جانبها المعرفي.

كما ظهر تنوع وثراء كبير في تناول موضوع اللغة سواء بانفراد وتعيين أو باتصال وتداخل مع مواضيع أخرى. فمن ناحية أولى ظهر هذا التنوع في الاعتناء باللغة لكونها مرتبطة بالبنية والمنطوق، بالجملة والقضية، بالمعنى واللا- معنى بالإشارة والدلالة، بالمرجع والعبارة، بالحقيقة والتداول وبكلمة واحدة كل ما له صلة مباشرة ووثيقة بموضوع اللغة وباللغة في حد ذاتها. ومن ناحية أخرى فقد تأكد أيضا أن اللغة تشكل تقاطعا هاما بين جملة المباحث الفلسفية وقولنا أن الاعتناء بها كموضوع منفرد لا يعني انفصالها تمام الانفصال عما تمثله علاقاتها بالمعرفة، المنطق، الفن، الأخلاق والسياسة من صلات قوية تبرز بجلاء عندما نرى في اللغة نواة تنطلق منها الأبحاث الأنطولوجية والإبستمولوجية.

لهذا وجدنا رورتي وهو ينظر إلى الفلسفتين التحليلية والقارية مع كل من سيلارس وفوكو على أنهما يقولان نفس الشيء على الرغم من أن سيلارس يعود بنا إلى الوعي من منظور فردي بينما يرجع فوكو كل شيء إلى فكرة البناء الاجتماعي ومع ذلك فـ رورتي يرى بأن « كلاهما يشكلان طرقا للقول بأننا لا نستطيع التقدم خطوة خارج اللغة وأننا لا نستطيع أبدا إدراك الحقيقة ما لم يتوسط ذلك وصف لساني.» [2] ومرة أخرى نجد تأكيدا معاصرا على قول قديم. وما تعبير هيدغر الذي يقول فيه إن اللغة تتحدث إلا ذلك الفهم الذي يجعل الإنسان في المقام الأول موجودا لديه القدرة على الكلام وليست هذه القدرة في منزلتها كغيرها من القدرات أو المواهب التي يمتلكها وهي عديدة وإنما تفوقها سموا ومرتبة لأنها هي ما يميز الإنسان كإنسان.[3] فالمعروف أن اللغة تعد خاصية الكائن البشري الأساسية بحيث جرى تعريفه بها على أنه كائن ناطق بما يفيد أن كينونة الإنسان تكمن في اللغة وفي داخل وبالتالي فلا وجود له خارج اللغة. إن تموقع الكائن الإنساني لا يمكن أن يحدث إلا باللغة وفي اللغة وللغة. فعلى المستويين الفردي والاجتماعي نلاحظ مدى المصداقية التي تجعل من مقولة هيدغر اللغة مسكن الكائن، مقولة محل إعجاب ومصداقية وتمتلك من الوجاهة والجاذبية

---

(1) Henri Meschoninic,«L'état de la théorie du langage chez Richard Rorty», in , Rue Descartes, 5-6, Novembre 1992, op. cit., p.97.

(2) Richard Rorty, L'espoir au lieu du savoir : Introduction au pragmatisme, p.59.

(3) د. سعيد توفيق، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2002م.، ص.28.

الشيء الذي جعل فلسفات كثيرة من براغماتية، وجودية، تحليلية، ظواهرية وأخرى غيرها تنجذب نحوها وتتخذها موضوعها الأول.

وبالمقابل أيضا فقد أضحت هذه الفلسفات أكثر قبولا وإثارة وبدا كأنها تقدم شيئا جديدا من خلال اهتمامها المتعاظم بموضوع اللغة وأول ثمرة ربما لهذا الاهتمام هو ما يظهر في تقدير رورتي من أن« ديوي يكون سعيدا وهو يرى بأن القرن العشرين قد انتقل في وقت قصير إلى إهمال الحديث عن الطبيعة أو الواقع النهائي. وهذا الأمر راجع في جزء منه إلى التفوق المتنامي للغة كموضوع، والذي تزامن مع الاعتراف المتزايد من جراء قدرتنا على وصف الشيء نفسه بكيفيات مختلفة بحسب الغايات المختلفة، وقد ساعدنا هذا على جعل البراغماتية عذبة أكثر بوصفها مذهبا لنسبية الأحكام المعيارية مقارنة مع الأهداف.»[1] فبالقدر الذي انشغلت فيه البراغماتية باللغة كموضوع أساسي لها بنفس القدر كان تطور البراغماتية- وخاصة الجديدة منها - وتطرقها لمسائل أكسبتها إمكانية التقاطع والتعايش والتفاعل مع تيارات فلسفية أخرى وإسهامها في المحادثة الفلسفية الواسعة داخل الثقافة الإنسانية.

في هذا التحول من الإبستمولوجيا إلى اللغة، يبدو لنا من هذا المنظور، أن معالجة قضايا الفلسفة تتطور بحسب وعي الفيلسوف بها أولا وبحسب ما يفرزه التقدم العلمي والمحيط الاجتماعي. وهكذا ففي كل مرحلة من مراحل الفكر الفلسفي يطفو على السطح مبحث بعينه ويغدو ظهوره بمثابة منعرج أو منعطف، يكون بمثابة الفيصل في التفرقة بين مرحلتين أو خصيصتين لمذهب من المذاهب. وهذا بالضبط، ما ينطبق على جزء كبير من الفلسفات المعاصرة بشكل عام وعلى البراغماتية بشكل خاص.

جل هذه الفلسفات تبنت الأطروحة اللغوية وذلك بنظرها إلى مشكلات الفلسفة على أنها مشكلة تندرج في إطار اللغة وبالتالي ففهمها ومعالجتها تستوجب رجوعا إلى اللغة ومن هنا كانت هذه الفلسفات فلسفات لغوية. يقول رورتي إنني أقصد بالفلسفة اللغوية« تلك النظرة التي ترى بأن المشكلات الفلسفية يمكن أن تحل سواء بإعادة صياغة للغة أو من خلال فهم أعمق للغة التي نستعملها.»[2] من حيث أن المنعرج اللغوي هو العامل الحاسم في التمييز بين البراغماتيين وتصنيفهم إلى كلاسيكيين وجدد، أي بين براغماتية تقليدية تعود إلى بيرس، جيمس وديوي وبراغماتية جديدة ترجع إلى كواين، غودمان، بوتنام، ديفيدسون ورورتي.

---

(1) Richard Rorty, «Dewey entre Hegel et Dewey», in , Rue Descartes, 5-6 Novembre 1992, Paris, op. cit., p.p.68.69.

(2) Richard Rorty,« Metaphysical difficulties», in, linguistic Turn.…, op. cit, p.3.

رورتي أيضا ينتسب إلى هؤلاء الفلاسفة المعاصرين الذين أعطوا أهمية بالغة للغة كموضوع للفلسفة لكنه وهو يقول بأولوية اللغة كمبحث للفلسفة إلا أنه يرفض أن تكون تقمصا أو تجسيدا للعقل أو بوصفها تعبيرا عن ماهية إنسانية عميقة[1] بل إن كل ما يتصوره عن اللغة ينحصر في كونها أداة جمالية لخلق جديد وتشكيل للذات وما المراجعات المستمرة التي يقوم بها الإنسان في العلم وبالنسبة للذات والمجتمع بواسطة الوصف المتجدد وبواسطة السرد المتجدد لرواياتهم الخاصة في لغات مختلفة جديدة[2]إلا دليلا على هذه الصبغة الجمالية التي يضفيها رورتي على اللغة ويجعلها هي الأساس في توجهه ما بعد الحداثي والفلسفة، بحسبه ومن هذا الموقع، يجب أن« تستدير نحو الرواية ضد النظرية»[3] حتى تنسجم في نفس الوقت مع انتقاداتها للمواقف التقليدية للتراث الغربي وتكون على وفاق مع الثقافة ما بعد فلسفية وهي الثقافة التي تنفر من التنظير وتصبو إلى مرحلة ما بعد دينية، مرحلة شاعرية. في هذه اليوتوبيا التي يسعى فيها رورتي إلى الاعتراف بالدور البارز للأدباء والشعراء الذين مكنونا بخيالهم ومفرداتهم من الإطلاع على حريتنا وعلى القسوة التي قد تكون بيننا بأفضل مما تفعل التنظيرات الفلسفية ومن خلال اعتمادهم لغات متعددة في الوصف وإعادة الوصف بفضل وعيهم بعارضية وإمكان اللغة.

ثالثا: المنعرج اللغوي والهيرمينوطيقا:

هذا المنعرج اللغوي يعرفه رورتي بأنه ذلك« المنعطف الذي اتخذه الفلاسفة في اللحظة التي هجروا فيها الخبرة بوصفها موضوعا فلسفيا وتبنوا موضوع اللغة وبدأوا في السير خلف خطى فريغه بدلا من لوك.»[4] وهذا المنعطف يجعله رورتي أيضا معيارا هاما في تحول الفلسفة البراغماتية وهو يعني باتباع خطى فريغه أي عندما تخلى الفلاسفة الوضعيون والتحليليون والبراغماتيون الجدد باتخاذ مواضيع كلاسيكية في الفلسفة من قبيل تلك التي ناقشتها التيارات الحديثة كالنزعة الاختبارية الانغليزية(الخبرة، المعطيات الحسية، الأفكار،

---

(1) ذلك هو في الغالب التصور الذي ألفناه ويتكرر من خلال موقف فلسفي يرجع ماهية الإنسان إلى اللغة النطق، الفكر، العقل والكتابة وقد استأنس الفكر الفلسفي منذ أرسطو بهذا الموقف الذي سرى خاصة مع المنطق والحقيقة أن هذا الموقف يقوم أساسا على فكرة الماهية الإنسانية المشتركة التي يعارضها رورتي بشدة ويدعو إلى نبذها.

(2) Richard Shusterman, Vivre la philosophie: Pragmatisme et art de vivre, p.125.

(3) Richard Rorty, Contingence, ironie et Solidarité, p.17.

(4) Richard Rorty, L’espoir au lieu du savoir : Introduction au pragmatisme, p.17.

الانطباعات، الشعور..إلخ) وتحولوا صوب بعض الإشكاليات التي كان لـــ فريغه فضل البدء بمناقشتها مثل إشكالية التحليل المنطقي للغة من خلال اعتماده لتمييز، أصبح تقليديا، بين المعنى والمرجع للعبارة. وحسب نظرية فريغه فإن مهمة المنطق تكمن في الكشف عن المنطوقات التي لا معنى لها وتستعمل بشكل ما خلفية لجملة المناقشة اللاحقة.[1]

هنا يبدو المنعرج اللغوي من الناحية الشكلية والتاريخية لحظة حاسمة في تغيير موضوع البحث الفلسفي وجعله ينتقل إلى ميدان آخر وبالتالي فهو كذلك يختار أدوات أخرى للبحث هذه الأدوات كانت لفترة وجيزة هي ذاتها غايات فأصبحت مع فلسفة اللغة وسائل فأن تكون اللغة في صورة قضايا أو منطوقات أو جمل أو تقارير فذلك ما كان يُشكّل نطاقها الفلسفي في تمثل الوجود معرفيا وهو ما اعتبر وسيلة البحث لكن فيما بعد انقلبت هذه الصورة لتصبح ما تتضمنه اللغة في صيغها المختلفة غاية. ومثلما أن الذين أرادوا حصر الابستمولوجيا في المعرفة العلمية وسعوا إلى إبراز أصلها المنطقي لا السيكولوجي كما هو مطروح في تصور لالاند ومن ثم جعلوها مرادفة لفلسفة العلم وليس لنظرية المعرفة. فكذلك الأمر بالنسبة للذين اعتبروا المنعرج اللغوي كمبحث فلسفي منطلقا من الفكرة القائلة بأنه« لبناء نزعة إمبريقية غير سيكولوجية توجب إعادة صياغة الأسئلة الفلسفية وكأنها أسئلة المنطق.»[2]أي أنهم أرادوا أن تكون دراساتهم للغة انطلاقا من المنطق ولذلك لا نعجب إن نحن قرأنا تعريفهم للفلسفة على أنه تحليل منطقي للغة العلم كما هو الحال عند برودبك Brodbeck حينما يجعل من هذا النوع من التحليل هو ما يقصده بالتفلسف الأمثل حول العلم.

كما يحيلنا رورتي في تصوره للمنعرج اللغوي على فرانك صاحب كتاب *What is Neostucturalism ?* الذي يرى بأن المنعطف اللغوي« يكمن في تحويل البراديغم الفلسفي من الوعي باتجاه العلامة وهو في تقدير رورتي يسير في«اتجاه المنطوق» أو الملفوظ بدلا «من العلامة»، وذلك من أجل استبعاد الأنواع الأيقونية والإثباتية (الفهرسية) للعلامات التي أدرجها بيرس في سيميوطيقيته. وهذا الأمر يتفق مع ما يقول به فرانك، حسب توغينهات Tugendhat، بخصوص المواقف الافتراضية والتي هي«الصورة الأساسية لكل وعي قصدي». وفي الصفحة 219، يذكر توغينهات:« إن مسألة الوعي تنحل إلى مسألة الفهم الافتراضي» وأعتبر أن هذا الانحلال هو الفرق الجوهري بين خطاب الفلاسفة بصدد«الخبرة» حوالي 1900م. وخطابهم حول «اللغة» سنة 1990م.»[3]

---

(1) J.-F. Malherbe, Epistémologies Anglo-Saxonnes, p.13.

(2) Richard Rorty, L'Homme spéculaire, p.288.

(3) Richard Rorty, Dewey entre Hegel et Dewey, op.cit. , p.p. 69.70.

1- الاهتمام باللغة:

علاوة على ما حظيت به اللغة من اهتمام ليس فقط لكونها أداة وصف وإعادة وصف لما نريد أن نحكم عليه بأنه حقيقي في كل خطاب من الخطابات التي ينتجها الإنسان علمية، كانت أو فلسفية أو فنية وإنما لكونها تجسد كينونة الكائن البشري ووعي الإنسان هو ما جعل هيدغر يعد اللغة هي مسكن الكائن. Le langage est la demeure de l'Etre. يقول هيدغر: « يتصرف الإنسان وكأنه السيد والخالق للغة، في حين أن هذا الأخير عكس ذلك هو من يكون ويظل سيده[...] لأنه بأتم معنى الكلمات فإن اللغة هي التي تتكلم. الإنسان يتكلم فقط إلا بقدر ما يجيب اللغة بإنصاته إلى ما تقوله له.» [1] اللغة بالنسبة للكائن الإنساني أكثر من أن توصف أهم خاصية لكينونته – وهي كذلك من دون شك- لكنها تصبح بمعنى هيدغر هي وجوده ذاته الذي وصفه رورتي حينما قال إن العالم لا يتكلم وإنما الإنسان هو الذي يتكلم وحينما يتكلم فإنه لا يتكلم لأن الذي يتكلم هو الكلام، تصبح اللغة هي الإنسان لأن اللغة التي يعمد الإنسان إليها من أجل وصف العالم وتفسيره وأيضا من أجل تغييره فذلك بعلم مسبق من الإنسان أنه لا يملك فعل ذلك إلا من خلال اللغة، ففي الشعر والعلم والدين والتقنية تغدو اللغة أكثر من أداة وأكبر من غاية بل تتحول إلى الأداة والغاية نفسها من الوجود البشري.

حتى وإن كانت اللغة المتبعة هي الخطاب العلمي فذلك لا يعني أن لغة العلم هي لغة الطبيعة لأن هذه الأخيرة ليست متكلما يمكن أن نتعلم لغته وننقلها بإعادة وصفها رمزيا.[2] فالإنسان هو خالق اللغة المعبرة عن وجوده أي هو الخالق لوسيلته في تحقيق وجوده ومن هنا فكل خطاب إنما يحقق جزء من هذا الوجود وهذا ينطبق حتى على لغة الآلة وهي من خلق الإنسان وتتكلم لغة غير لغته الإنسانية لكنها من منظور التقنية تكمل جزءا هاما من الوجود الإنساني، وتساهم بشكل واسع في مده بالقوة الكافية لقهر الطبيعة وتسخيرها لأغراضه الإنسانية.

إن السؤال الذي يستوجب طرحه في هذا الصدد يتعلق أساسا بهوية اللغة وحقيقتها. ما هي حقيقة اللغة ؟ وما جوهرها ؟ وهل الإمكان وفق منظور رورتي الحديث عن جوهر للغة أقرب ما يكون إلى طرح ميتافيزيقي رفضه الفيلسوف للمعرفة وللحقيقة بدليل أن اللا ماهوية التي

---

(1) Richard Rorty, Essais sur Heidegger et autres écrits, p.104.

(2) Gilbert Hottois, «Jeux de langage et pratiques technoscientifiques», in, G. Hottois & M. Weyembergh, Richard Rorty: Ambiguïtés et limites du postmodernisme Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1994, p.173.

تعتبر سمة فلسفته الأولى تأبى الحديث عن جوهر للغة يتوجب كشفه وعن طبيعة داخلية بما يشبه الشيء في ذاته يظل مخفيا عنا ونظل في تطلع دائم لمعرفته.

يطلعنا رورتي، في محاولته للإجابة عن السؤال المطروح، على توجهات فلسفة اللغة التي توضحت كمشروع فلسفي برزت معالمه مع الفلاسفة الذين بدت اهتماماتهم كبيرة بالمنطق وبالسعي إلى تطوير آليات نظر جديدة فيما عرف بالمنطق الرياضي أو الرمزي وتبين مع هذا المشروع نظريات على ارتباط وثيق بين اللغة والمنطق ولا أدل على ذلك من نظريات فريغه وبيرس، راسل وايتهيد، فتغنشتاين كارناب وآير.

وباختصار، كل مجهودات الفلاسفة الرامية إلى طرح مسائل اللغة طرحا منطقيا. بينما نعثر في مجهودات بعض الفلاسفة الآخرين ميلا إلى مزج الأصل بالجانب المعرفي ومن ثم الاحتفاظ ببعض الواعي الابستمولوجية والتي لا يمكن استبعادها من اللغة. لقد كتب رورتي حول هذا ما نصه:« إن الفرع الذي يندرج اليوم تحت اسم فلسفة اللغة له مصدرين. أحدهما يرجع إلى جنس المشكلات المعالجة من طرف فريغه Frege والتي ناقشها كذلك فتغنشتاين Wittgenstein في الرسالة *Tractatus* وكارناب Carnap في المعنى والضرورة *Meaning and Necessity*. هذه المشكلات تمس سؤالا هاما يتمحور حول معرفة كيفية تنظيم أو تنسيق مفاهيم المعنى والمرجع بشكل يسمح في نفس الوقت بالإفادة من المنطق الكمي والحفاظ على حدوسنا الموجهة وبصفة عامة إحداث مقاربة واضحة ومرضية لشبكة تتشكل من مفاهيم الحقيقة، المعنى الضرورة الإسم، إلخ.» [1] وحسب رورتي دائما فإن هذا المصدر لفلسفة اللغة، سعى إلى مناقشة المشكلات المذكورة بعيدا عن كل تصور نوزيولوجي قريب من فلسفات العصر الحديث وهذا راجع إلى البعد المنطقي الذي أرادته هذه المقاربة من وراء فكرة إنشاء فلسفة خاصة باللغة بعيدا عن النزعات الذهنية والاختبارية السيكولوجية التي ميزت العصر الحديث.

بينما يقول رورتي عن المصدر الآخر لفلسفة اللغة المعاصرة إنه:« بوضوح معرفي(نوزيولوجية)gnoséologique. مصدر هذه الفلسفة غير الخالصة للغة، ما هي في الحقيقة إلا محاولة الرجوع إلى النظرة الكانطية للفلسفة وكأنها تزود تطور المعرفة بإطار لا تاريخي دائم (في شكل نظرية للمعرفة)...لقد جرى الاعتقاد بأنه من الممكن الآن، تقديم المذاهب الامبريقية والظواهرية ليس بوصفها تعميمات إمبريقو -سيكولوجية ولكن كنتائج لـــ تحليل منطقي للغة. بشكل عام، كل موقف بخصوص طبيعة وامتداد المعرفة الإنسانية(على سبيل المثال تلك التي يتبناها كانط إزاء معارفنا المفترضة عن الإله، الحرية والخلود) ينبغي

---

(1) Richard Rorty, L'Homme spéculaire, p.287.

أن يتم الإفصاح عنها من جديد في شكل ملاحظات حول اللغة.»[1] يتجلى من هـذا المصـدر الثاني أنه لم يتخلص بعد من التوجهات المعرفية على خلاف المصدر الأول وكأن الفرق بـين المصدرين المُشكّلين لخلفية فلسفة اللغة المعاصرة إنما يكمن بالأساس في الاحتفـاظ بالأصـل المنطقي منفصلا عن امتزاجه بالجانب المعرفي في المصدر الأول في حين تمسـك المصـدر الثاني بالبعد المعرفي.

في اعتقاد روتي فإن ما جرى من مماثلة الفلسفة لتحليل اللغة وهي إشارة إلى مدلول وظيفة الفلسفة في نظر الوضعيين المناطقة تعني عملية توحيد استحقاقات كانط بمثيلاتها عند هيوم أو بعبارة أخرى الجمع بين نزعة هيوم الامبريقية التي تزودنا بنظرة جوهرية عن كيفية اكتساب المعرفة غير أنها من زاوية منهجية واهية بينما تمثل نزعة كانط النقدية في انتقاداتها للفلسفات الدوغماطيقية السيئة نموذجا منهجيا تفتقده فلسفة هيوم. وإذا كانت«اللغة، خلافا للتركيب المتعالي، تبدو وكأنها حقل طبيعي للأبحاث- لكن خلافا لسيكولوجيا الاستبطان، فإن التحليل اللغوي يبدو أنه يضع الحقيقة قبليا في متناولنا[...] حسب كانط، المعرفة القبلية غير ممكنة إلا إذا توقفت على مساهمتنا الخاصة- مساهمة مرتبطة بقدرتنا التلقائية– بتكوين موضوع المعرفة.» [2] إن هذه الأطروحة التي تجلت في ربط فكرة كانط القبلية مع تصور هيوم الامبريقي والتي سبق لـــ كانط أن استفادها من هيوم فيما أسماه بالأحكام التركيبية البعدية[3]، هي التي أعيد تشكليها أو إحياؤها مع بـــ. راسل و إ. لويس وقد أنتجت في تقدير رورتي« النظرية التي بحسبها تكون مساهمتنا ونلك المتصلة بالعالم منضوية في كل منطوق حقيقي (الأولى تحت شكل دلالات مختلفة للألفاظ التي يتكون منها المنطوق، والثانية بصيغة وقائع مدركة).» [4] ومن النتائج التي ترتبت على نقد المفهوم المذكور المستمد من كانط أنه

---

(1) Richard Rorty, L'Homme spéculaire, p.287.

(2) Ibid., p.288.

(3) فلسفة كانط التي توصف بأنها نقدية غالبا ما تطرح بشأنها إشكالية التوفيق فيما ذهب إليه كانط من نقد وجهه على حد سواء إلى العقليينRationalistes وإلى الامبريقيين Empiristes فلئن وجدنا في ثنايا مذهبه ما يشير إلى هذا النقد لا سيما قوله بالقبلي والبعدي في المعرفة وتمييزه للشيء في ذاته والشيء في ظاهره من الناحية الأنطولوجية وإقراره بإمكانية المعرفة للشيء في ظاهرهPhénomène ونفيه لهذه الإمكانية بالنسبة للشيء في ذاتهNoumène الشيء الذي جعل موقفه يوصف باللاأدرية. لكن السؤال يظل يراود الدارسين بخصوص مدى توفيق كانط في مقاربته التوفيقية بين المذهبين الفلسفيين، العقلي والتجريبي، اللذين احتكرا لفترة طويلة النقاش الفلسفي.

(4) Richard Rorty, L'Homme spéculaire, p.289.

أفرز أثرين مختلفين في سياق فلسفة اللغة، يمثلهما على التـــوالي دونالـــد ديفيدســـون Donald Davidson وهيلاري بوتنام Hilary Putnam .

ينتقد رورتي، محاولات الفلاسفة الهادفة إلى إعطاء اللغة وضعا خاصا وجعلها ميدان الفلسفة بامتياز بعد أن تحولت عن المعرفة وفي حقيقة الأمر فإن« المنعرج اللغوي[...] يعتبر محاولة يائسة لمنح الفلسفة قانون فرع معرفي مستقل. وساد الاعتقاد بأن بلوغ هذا الهدف سيكون عن طريق تحديد موضع مخصص للمعرفة القبلية، لا يمكن أن تنفذ إليه علوم الطبيعة أو الفن أو التاريخ أو السوسيولوجيا. فقد بدا أن الأمر يتعلق بالعثور على شيء ما يأخذ مكان وجهة النظر الترنسندتالية لـــ كانط. وبدا كذلك أنه باستبدال الذهن أو الخبرة بـــ الدلالة سيكون بالإمكان ضمان نقاء واستقلالية الفلسفة بتزويدها بموضوع لن يكون على الإطلاق امبريقيا.» [1] إن ما يرفضه رورتي في المحاولات التي انتقدها مسعاها الهادف إلى عزل اللغة ضمن نطاق ضيق تنفرد به الفلسفة كموضوع خاص بها يكون أقرب إلى إلباسها ثوبا ميتافيزيقيا أو لاهوتيا أو بعبارة أخرى نقد الميل إلى جعل اللغة البديل النهائي للعقل أو للإله.

ومن هنا وجدنا نقدا براغماتيا يوجهه رورتي إلى كل من هيدغر الثاني وفتغنشتاين الأول. يبتعد رورتي في الحقيقة عن طرح حقيقة اللغة ويتمسك بموقف براغماتي يحيلنا على الاستعمال أو التداول La pragmatique[2] ويستند في هذا إلى تصور ديفيدسون الذي يذهب إلى اعتبار« اللغة جملة من الأدوات، أكثر من كونها مجموع تمثلات، فهذه الأدوات، ومن خلال ما أسماه ديوي استمرار الوسائل والغايات، تُغيّر مستعمليها ومنتجات استعمالهم.»[3]

وإذا تأملنا مليا في مواقف ديوي، التي يستلهم منها رورتي آراءه، وجدنا أن البراغماتية في نهاية المطاف تهدف إلى معالجة ما سماه "المشكلة العميقة للحياة الحديثة" والتي أراد الفيلسوف ديوي أن يعالجها من خلال نزعته البراغماتية الوَسَلِية بمحاولة إعادة دمج وتعاون بين معتقدات الإنسان حول العالم الذي يعيش فيه ومعتقداته بخصوص القيم والغايات التي

---

(1) Richard Rorty, Essais sur Heidegger et autres écrits, p.81.

(2) مصطلح البراغماتية بوصفه واحدا في استعمالنا له باللغة العربية إلا أنه من حيث الدلالة الاصطلاحية يجب تمييزه عن المذهب البراغماتي بوصفه فلسفة. البراغماتية La pragmatique هي فرع من فلسفة اللغة واللسانيات يدرس اللغة من جهة التخاطب وهي تتميز عن السيمانطيقا- المضمون، والسانتاكس- الشكل الداخلي. وقد تتداخل اليوم مع دراسة أفعال اللغة.
Le vocabulaire de Habermas, Paris, Ellipses Editions - Christian Bouchindhomme, Marketing S. A., 2002, p. 62.

(3) Richard Rorty, L'Homme spéculaire, p.284.

يجب أن تحكم سلوكه. إن نوع الاندماج المتوازن بين الإنسان وعالمه كان هو مطمح ديـــوي من نظريته في الخبرة ومن فلسفته الساعية إلى التوفيق بين جانبين أساسيين في حيـــاة البشـــر العلم والأخلاق. وربما أُخذ ذلك على أنه مظهر يمكن أن تؤول معه البراغماتية كديانة إنسانية وطموح ديوي هو ما شكّل مع رورتي في موقفه الساخري الذي يظل على ارتيابه إزاء كـــل مشروع خطاب نهائي.

ليست إذن، المشكلة الحداثية بتأويل براغماتي ليست مسألة نظرية ينبغي حلها بالكشف عن الوصف المتناسب في الارتباط بين استعمال اللغة الإنسانية وبقية العالم وليست هي كذلك في انتقاد اللغة بوصفها وسيط بين الإنسان وعالمه وإنما تتمثل وجهة النظر البراغماتية فيما يمكن لقدرة الإنسان على استخدام اللغة لجعل الحياة في العالم أفضل من قبل.[1] بهذا تكون البراغماتية الجديدة متشبثة بطرح سؤالها المصيري حول هويتنا المستقبلية، عن الصورة التي يمكن أن نكون عليها غدًا بدلا من التساؤل عن من نحن ؟ فمثل هذا السؤال بحسب رورتي هام جدا في تحديد وجودنا وعلاقتنا بالعالم الذي نعيش فيه وأهميته تنبع من كونه متمركزا حول اللغة التي سنصف بها وجودنا المأمول الذي يتضاءل فيه الحديث عن الواقع النهائي والطبيعة (الماهية) مثلما يحلو لـــ ديوي ولـــ رورتي أيضا أن يكون ذلك سمة مميزة للقرن العشرين بفعل النمو المتزايد باللغة كموضوع ومواكبة ذلك النمو للاعتراف المطرّد بحكم أننا نستطيع وصف نفس الشيء بطرق مختلفة بحسب غايات مختلفة وبذا فقد أصبحت البراغماتية من خلال مجهودات ديوي وكأنها مذهب النسبية في الأحكام المعيارية بالنسبة للأهداف. الأهم في كل هذا بحسب رورتي قد يكون هو « كم التطورات المختلفة الحاصلة في مجال البحث في عصرنا: التحليلات الفرويدية للصراعات الأخلاقية الباطنية، الأوصاف الإتنوغرافية للأشكال البديلة للحياة الاجتماعية، النزعة التجريبية في الأدب وفي الفنون، كل هذا جعل من اليسير استبدال الأسئلة الكانطية: ماذا يجب أن أعرف ؟ ماذا يجب أن أعمل ؟ ما ينبغي عليّ أن آمله ؟ ما الإنسان ؟ بأسئلة ديوية: ما الأهداف الجماعية التي ينبغي أن نتقاسمها ؟ ما نوع الشخص الذي أفضل أن أكون على منواله ؟»[2] ومن الأكيد، أن الإجابات التي حملها البراغماتيون هي التي حتمت تغيير طبيعة التساؤلات الفلسفية الكلاسيكية.

طبعا هذا ما يقودنا إلى فهم البراغماتية وإصرارها على الاستعمال بكونه المحدد للمعنى وللتخاطب أكثر من أن يكون ذلك للبنية أو للمعنى المعطى في ذاته بعيدا عن المستعمل للغة والمتخاطبين.

---

(1) J. Wesley Robbins, «A neopragmatist perspective on religion and science», in, Zygon, vol.28, no. 3(September 1993), p.p.337.348.

(2) Richard Rorty, Dewey entre Hegel et Dewey, op. cit. , p.p. 68.69.

2- التأويل والاستعمال:

لقد تجلت الدعوة إلى الهيرمينوطيقا مع رورتي كملجأ للتخلص من التوجه النوزيولوجي الذي انتقده حيث وجد عند غادمير أساس هذا المشروع الذي تقاطعت فيه نزعات فينومونولوجية، وجودية، براغماتية وتفكيكية والتقت في بوتقة اللغة والتأويل. وفي هذا السياق يعتبر كتاب غادامير الحقيقة والمنهج *Warheit und Method* (1960م.) أهم عمل ساعد على الترويج واستخدام الهيرمينوطيقا في الثقافة الفلسفية المعاصرة. ولم يقصد غادامير من الظاهرة التأويلية منهجا مغايرا من مناهج البحث المعروفة أو منهجا جديدا للوصول إلى الحقيقة بقدر ما كان مطمحه منها الفهم والتفتح على تجارب وخبرات جديدة في التواصل مع العالم. من هنا فإن رورتي وهو يُنوّه بقيمة كتاب غادامير يوضح لنا مقصده داخل العلوم الإنسانية وضمن دوائر الثقافة ككل بالكشف عن بعده الوجودي فيقول:« فيما يخصني، فإن أهمية كتاب غادامير تنبع من سعيه إلى استخلاص أحد الأبعاد المتشابكة ضمن المفهوم الفلسفي للعقل– بمعنى ذلك المفهوم الرومانسي للإنسان خالق ذاته Autocréateur. إن غادامير(على غرار هيدغر الذي يستوحي منه بعض من أفكاره) لا يبدي أي تنازل لا إلى الثنائية الديكارتية، ولا إلى فكرة التكوين المتعالي وفيما يمكن أن تعيره إلى تأويل مثالي.»[1] يتجسد هذا التوفيق في مسعى رورتي بين تيارات فلسفية شتى تلتقي ولو جزئيا في هذا الهدف من إعادة الوصف وهو هدف تتيحه الإمكانية اللغوية والظاهرة الهيرمينوطيقة.

إن ارتباط الفكر باللغة وارتباط هذه المباشر بالتأويل هو ما حفز غادامير إلى جعل الهيرمينوطيقا فلسفة يقول غادامير:« إن مشكل الارتباط الوثيق بين الفكر واللغة لا يمكنه إلا أن يجبر الهيرمينوطيقا أن تصبح فلسفة. وينبغي علينا أن نفكر دوما داخل اللغة، حتى وإن كنا لا نفكر على الدوام بنفس اللغة. ولا يمكن للتأويلية أن تفلت من الزعم بالكونية لأن اللغة لا تنفصل عن العقل.»[2] فكأن كونية العقل من كونية اللغة والعكس صحيح وعليه فمشروع الهيرمينوطيقا تبعا لهذه الكونية المعلنة أكبر من أن يكون مسألة منهج لعلم أو لمجموعة علوم بل إن ما يتناسب مع هذه الكونية هو اعتبار الظاهرة الهيرمينوطيقية فلسفة. في كتابه الهيرمينوطيقا والفلسفة يتحدث عن سبب احتلال اللغة مكانة بارزة ضمن المناقشات الفلسفية

---

(1) Richard Rorty, L'Homme Spéculaire, p. 394.

(2) Hans-Georg Gadamer, La philosophie herméneutique, Avant-propos, traduction et notes par Jean Grondin, Presses Universitaires De France, 1re édition, 1996, p.42.

المعاصرة شبيهة بتلك التي كان عليها مفهوم الفكر منذ قرن ونصف. يعلم غادمير جيدا أن لا مناص لأية محاولة لولوج عالم الهيرمينوطيقا من أن تمر حتما عبر بوابة اللغة ولذلك باشر الحديث في كتابه بالتساؤل في تطرقه لكونية المشكل الهيرمينوطيقي إلى التحدث عن المكانة الكبيرة التي أخذتها اللغة في الفكر الفلسفي المعاصر. وفي إجابة غادمير على التساؤل المطروح نلمح تلك الحقيقة الوجودية التي أكد عليها الفيلسوف بإظهارنا على« كيفية ارتباط صورتنا الطبيعية عن العالم، بهذه السلطة المقدسة والحيادية التي يمثلها صوت العلم.»[1] تمثل هذه الصورة التي أشار إليها غادمير تجربة الإنسان التي يتفاعل فيها مع العالم من حيث هو كائن يحيا التاريخ ويعي مصيره.

بعد ذلك يقربنا غادامير من المدلول الذي يعطيه للهيرمينوطيقا وذلك عندما يطرح السؤال ما الهيرمينوطيقا ؟ يفضل أن يجيب انطلاقا من خبرتين للاغتراب يصادفهما في نطاق الحالات المتعلقة بوجوده.هاتين الخبرتين أو التجربتين تتصلان بتجربة الوعي الجمالي وتجربة الوعي التاريخي.

أما عن التجربة الأولى (الوعي الجمالي) فيرى غادامير بأنها تحقق لنا إمكانية عدم قدرتنا بما نحن عليه من رفض أو تقليل من التصرف بكيفية نقدية أو إيجابية حيال نوعية عمل فني؛ لكن هذا، ينبغي التأكيد عليه، بكيفية بأن الحكم الذي نطلقه سيقرر في نهاية المطاف عن بالصرامة التعبيرية وبالشرعية عما نحكم على أنه كذلك.

أما النوع الثاني من شكل الاغتراب والذي يسميه غادمير الوعي التاريخي فهو يمثل عنده فنا كبيرا بطيء التطور، سمح لنا بالتعلم بنقد أنفسنا وذلك باستقبال شهادات الماضي. إن الصيغة الشهيرة لـــ رنكه حول استبعاد الفردانية قد أعطت تعبيرا شعبيا إلى ما هو مقتضى الفكر التاريخي، أي المهمة التي توكل إلى الوعي التاريخي بفهم كل شهادات مرحلة ما بدءا من روح تلك المرحلة، من خلال التفكير بالقيام بتجريد الاهتمامات الحالية لحياتنا الحاضرة ومن دون إثارة مزاعم أخلاقية إزاء الماضي الذي يتعلق الأمر بفهمه على أنه تاريخ إنساني.[2]

سواء تعلق الأمر بالتجربة الأولى أو الثانية أي الجمالية أو التاريخية، يظهر وأن الهيرمينوطيقا تكشف لنا عن الاغتراب الذي نحس به إزاء أي معنى كان نصا دينيا أو عملا فنيا فينتج عدم توافقنا مع أو اندماجنا فيه مما يزيد من غموض الموقف وعدم الفهم. تريد نظرية غادامير أن تتجاوز مجرد تفسير النصوص كما حاول شلايرماخر وإنما تريد أن تكون

---

(1) Hans-Georg Gadamer, Herméneutique et philosophie, préface de Jean Greisch, Beauchesne, 1999, p. 29.

(2) Ibid., p.p.30.33.

هيرمينوطيقا عامة تهدف إلى إبراز ما هو موحد من أنماط الفهم، لا باعتبار أن هذا الفهم سلوك ذاتي اتجاه ما هو معطى موضوعي بل بكونه ينتمي إلى وجود ما هو قابل للفهم.

ومن هنا فإن هيرمينوطيقا غادامير تحتفظ بأثر من أنطولوجية هيدغر تمثل في إدراكه لكيفية تجاوز الثنائية التقليدية للذات والموضوع في نظرية المعرفة، الفكرة التي أخذها هيدغر عن هوسرل وطبقها على الوجود الإنساني في العالم من حيث أنه أسلوب لوجود الإنسان ضمن أنواع أخرى من الوجود يندمج في العالم ولا ينفصل عن الوعي بأشياء العالم الذي يوجد فيه. هذه الحقيقة تعد إحدى الإشكاليات المركزية للميتافيزيقا الغربية التي كان هيغل حسب هيدغر قد استوعبها وأضفى عليها بعدا تاريخيا لا يتمثل فحسب في مجرد فهم واقعة أو مجموعة وقائع تاريخية بقدر ما يشير ذلك الاستيعاب الهيغلي إلى تجاوز الميتافيزيقا الغربية وهو نفس الرأي الذي نجده عند رورتي في ملاحظته التي أبداها بخصوص محاولة هيدغر إلى تجاوز الميتافيزيقا الغربية.[1]

إن رورتي، أيضا وفي مسعاه للجمع بين هيدغر وغادامير، يزاوج بين الهيرمينوطيقا والشعر لخلق وإبداع كيفيات وصيغ جديدة للفعل والتعبير وذلك أن الهيرمينوطيقا تجعلنا نقيم علاقات بين ثقافاتنا الخاصة وبين الثقافات الأخرى فتتيح إمكانية التفاعل بين ثقافات متباعدة مكانيا وزمانيا وكذلك تتيح التفاعل بين فروعنا المعرفية وفروع أخرى غيرها في الميادين الثقافية المتنوعة التي تكون لها أهداف مختلفة عما نسعى إليه وتعبر عنها بلغة مغايرة لخطاباتنا. وكذلك الشعر فهو يساعدنا على اختراع أهداف جديدة وكلمات جديدة وآفاق جديدة بإعادة تأويلنا لما نعرفه في اللغة الجدية من اختراعات جديدة[2] تسمح لنا بالاستمرار في النمو والسمو والعلو الذي هو غاية فعل أخلاقي وكل عمل فني وكل جهد فكري. في هذه القراءة المركبة بين شعر وهيرمينوطيقا انطلاقا من نقد للابستمولوجيا بدت محاولة رورتي لتجاوز حداثة الفكر الغربي وفي هذه القراءة أيضا يمكننا تأويل مواقفه على أنها ما بعد حداثية.

أما عند غادامير فتجاوز الفكر الغربي يشمل تجاوز الوعي التاريخي والوعي الجمالي الذي ساد الفكر الغربي خاصة في العصر الحديث. إن نفس فكرة تجاوز الفكر الغربي التي يتقاسمها رورتي مع غادامير غير أن رورتي ينظر إليها من زاوية ابستمولوجية ففي نقده للميتافيزيقا الفكر الغربي التي بنيت على الابستمولوجيا الحديثة يدعو رورتي إلى تجاوزها، إلى إنهاء مرحلة وإلى دخول أخرى من اندماج الإنسان في العالم. لذا فإن أهمية هيرمينوطيقا

---

(1) Hans-Georg Gadamer, Herméneutique et philosophie, p. 29.

(2) Georgia Warnke, Gadamer, Herméneutique, tradition et raison, p.190.

غادمير بحسب رورتي تكمن في« مساعدتنا على التوفيق بين وجهة نظر طبيعانية [يدافع عنها رورتي]... مع حدسنا الوجودي، والتي بحسبها فأن إعادة وصفنا هي أهم شيء يمكن أن نفعله.»[1] لأنها من دون شك ستعيننا على تحقيق ما يشعرنا بإنسانيتنا ليس في جانبها العقلاني وهو الجانب الذي ركزت عليه الفلسفات الحداثية الحديثة وإنما من خلال الالتفات إلى جوانب وجدانية جمالية خيالية تعزز من ميولنا في التضامن والتسامح والاختلاف والاعتراف بالآخر. لا يعتبر موقف رورتي سوى واحد من عدة مواقف ورؤى كثيرة جاءت بمثابة ردود على خلفية هيرمينوطيقا غادامير[2]وغذتها تلك الاختلافات حول ما صاحب التأويلية من مفاهيم عن الحقيقة والموضوعية، الفهم واللغة، الاستعمال والتفسير، التمييز بين الفروع المعرفية والعلوم بشقيها الإنساني والطبيعي.

في هذا الإطار تختلف رؤية رورتي لفكر غادمير عن مثيلتها عند بعض الفلاسفة، فأهمية الهيرمينوطيقا حسبه لا تكمن فيما تزودنا به من معيار يسمح بتمييز العلوم الطبيعية من العلوم الإنسانية وفق ما نجده عند هابرماس وآبل[3] بل إن قيمة الهيرمينوطيقا تنبع من كونها تتجاوز التميّزات الخاطئة بين جميع صور المعرفة، ليس فحسب بين العلوم الطبيعية والإنسانية وإنما كذلك مع الآداب وكل نشاطات الإبداع والخلق الإنساني. وفي اعتقاد رورتي فإن« الزعم بأن أشكال المعرفة متمايزة أو أنها تتطابق مع أنواع مختلفة من المنطق يعتبر خطأ يرجع إلى

---

(1) Richard Rorty, L'Homme Spéculaire, p.p. 394. 395.

(2) من بين هذه الرؤى وردود الفعل التي صاحبت ظهور تأويلية غادامير يمكن أن نذكر ما يشير إليه غادامير نفسه منها فهناك الكثير ممن رأوا في الفلسفة الهيرمينوطيقية رفضا للعقلانية المنهجية. كما أن هناك آخرين من الذين نظروا إلى الهيرمينوطيقا، خصوصا بعد رواج المصطلح، على أنها ميتودولوجيا تخدم العتمة المنهجية أو قناع إيديولوجي وتجاهلوا المعنى الذي أشار إليه غادامير. ثم هناك الذين ينتسبون إلى صف نقاد الإيديولوجيا والذين اعترفوا لها بحقيقتها ولكن بجزء من الحقيقية فقط.

- Hans-Georg Gadamer, La philosophie herméneutique, p.43.

(3) هنا لابد من الإشارة أنه وفي الوقت الذي يفصل فيه رورتي بين هيدغر وفتغنشتاين على أساس مسارهما الفكري والتقارب الموجود بينهما على مستوى الاهتمام باللغة براغماتيا حصل في شكل تقاطع بين الفيلسوفين بين بداية المنحى الفكري ونهايته لكل منهما غير أن آبل يذهب إلى تقابل بينهما لا سيما عند طرقه مسألة براديغم الوعي وانتقال كل من الفيلسوفين بالممارسة الفلسفية من براديغم الوعي إلى براديغم اللغة.

- فتحي المسكيني، التفكير بعد هيدغر أو كيف الخروج من العصر التأويلي للعقل ؟ (هابرماس، آبل، رورتي)، الفكر العربي المعاصر، العدد 132-133، شتاء –ربيع 2005م.، السنة السادسة والعشرون، مجلة فكرية مستقلة تصدر عن مركز الإنماء القومي- بيروت/باريس، ص.34.

تصور خاطئ تعكس المعرفة بحسبه بصدق ماهية موضوعه.»[1] يختلف إذن، رورتي في تقييمه عن باقي الرؤى الفلسفية التي ناقشت تأويلية غادامير ويحيلنا إلى مقاربة براغماتية يكون فيها التأويل أقرب إلى الاستعمال.

كثيرا ما يكون تصورنا للتأويل على أنه كفيل باعتباره "منهجا" أو "مجرد رؤية" في اللحظات التي نخضع فيها أقوالنا وقضايانا إلى آلياته ونلجأ إليه فإنما ذلك بغرض الوصول إلى الحقيقة. وعلى ذلك فإننا نقر بعلاقة متينة بين التأويل والحقيقة من جهة وأيضا بين الحقيقة والفهم من جهة أخرى. فما يكون موضع تأويل يتوقف على معاييرنا المستعملة بكيفية متذاوتة للحقيقة في إطار جماعة معينة من البشر تماما كما تتوقف معاييرنا نفسها على مدى الفهم الذي يكون متداولا ومتواصلا بين أعضاء تلك الجماعة. ضمن هذا السياق، الذي يدفعنا إلى اختزال التأويل إلى نوع من الاستعمال وفق تصور براغماتي، يدعونا معه رورتي إلى تجاوز« التمييز بين المظهر والحقيقة لصالح تمييز آخر يكون بين طرق التعبير الأقل والأكثر نفعا.»[2] يقوم هذا التمييز الذي يحبذه رورتي على أساس من الاستعمال ولذلك فهو يقربنا من ترادف بين التأويل والاستعمال أو إن شئنا إدراج التأويل في الاستعمال لأن« لشيء الوحيد الذي يمكن لأي كان أن يفعله بالنص هو استعماله»[3] وإذا كان الاستعمال هو المسوح به في النص فذلك معناه أيضا تأويله الذي سيكون مختلفا تبعا للغاية من الاستعمال فلا استعمال وهو بمثابة قراءة إلا أن يكون قراءة مغرضة.

لا يريد رورتي أن تكون الهيرمونيطيقا بديلا عن نظرية المعرفة التي انتقدها وظن البعض أن التخلّي عنها سيولد فراغا ينبغي ملؤه بالتأويل، لن تكون الهيرمونيطيقا وريثة للإبستمولوجيا، بالمعنى الذي تملأ معه الفراغ وتلعب نفس الدور الذي كانت تلعبه الفلسفة النوزيولوجية، أي الفلسفة المعرفية الراغبة في البحث عن الأسس. لا يرغب رورتي إطلاقا أن يخلف التأويل الفراغ الثقافي الذي كانت فيه الهيمنة لفلسفة الأسس أي الفلسفة التي هيمنت على المشهد الفلسفي وغطت على مختلف المباحث الفلسفية الأخرى فباتت هي " الفلسفة " بما يفيد أنها اختزلت الجهد الفلسفي فيما تصورته من اتجاهات بحث تصب كلها فيما أسماه رورتي الفلسفة التأسيسية La philosophie fondatrice بحيث وُجهت كل اهتمامها صوب العلل البعيدة والأعماق والماهيات مدعية قدرتها على بلوغ تلك الفضاءات التي احتكرتها ولكنها

---

(1) Georgia Warnke, Gadamer, Herméneutique, tradition et raison, p.179.

(2) Richard Rorty, Truth and Progress : Philosophical papers, p. 1.

(3) أمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة وتقديم، سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت، الطبعة الثانية، 2004م.، ص.182.

بتعرضها لهجومات واسعة وانتقادات متتالية تنازلت من عليائها عن تلك الحظوة والمكانة التي كانت تدعيها لنفسها وتركت بذلك فراغا ظن البعض أن التأويل هو الذي سيملأ هذا الفراغ.« بالطبع لا يأمل رورتي في أن تستبدل الهيرمونطيقا الابستمولوجيا أو تلعب دورا بديلا عنها، في أن تتلاشى الابستمولوجيا وتصبح من ثم الهيرمينوطيقا الشكل الجذاب والمهذب للخطاب البديل»[1] ولكنه مع ذلك يبدي ارتياحا كبيرا لما تتيحه إمكانية البحث الهيرمينوطيقي من الوصول إلى آفاق فهم لم تكن متاحة مع الابستيمولوجيا ولا مع وعود المنهجيات العلمية هذا وإذا كان رورتي يصر على عدم اعتبار الهيرمينوطيقا منهجا فإنه بذلك يؤكد مع غادمير على« ضرورة التمييز بين قوة الحقيقة التي يتضمنها الفهم وبين تقنيات البحث ومناهجه المقررة من جانب علوم الروح المزعومة»[2]في تصنيف دلتاي والذي يكون قد أخطأ في تقسيمه للمنهج العلمي من خلال إحداث تعارض بين علوم روحية وعلوم طبيعية.

3- الهيرمينوطيقا بين رورتي وغادامير:

إذا كان البحث الهيرمينوطيقي ليس منهجا أو مثلما قال غادامير« في الأصل، لا يعتبر المشكل الهيرمينوطيقي مطلقا مشكلا منهجيا.»[3] فإن الفهم الذي تسعى إليه الهيرمينوطيقا ليس منهجا ثانويا يكمل مناهج العلوم الطبيعة ولذا فإن التعارض الممكن في هذا السياق يكمن بين الحقيقة والمنهج. يرى غادامير أن الفلسفة المعاصرة بدت أكثر وعي بأن الحقيقة لا يمكن على الدوام تبريرها بواسطة الأدوات المنهجية التي يتوفر عليها العلم أو أن تكون الحقيقة دوما على منوال الحقيقة التي تزعم بها العلوم وخاصة الطبيعية منها وقد بينت ذلك التجارب المتنوعة خارج العلم في ميادين الفن والتاريخ لكن هذا لا يسمح لنا بالذهاب إلى القول بأن الزعم بالحقيقة المُثار من طرف بعض أنواع المعارف خارج المجال العلمي تستوجب المشروعية الفلسفية.[4] فنفي المشروعية الفلسفية هي واحدة من النقاط المشتركة بين غادامير

---

(1) Jacek Holówka, «Philosophy and the mirrage of Hermeneutics», in, Reading Rorty, Edited by Alan Malachowski: Critical Responses to Philosophy and the Mirror of Nature (and Beyond) Oxford & Cambridge, Basil Blackwell, 1990,p.188.

(2) نبيهة قارة، الفلسفة والتأويل، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1998م.، ص.54.

(3) Hans Goerg Gadamer, Vérité et méthode : les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, op. cit., p,11.

(4) Ibid., p.12.

وروريتي هذا الأخير يرفض أن تستمر الفلسفة في النهوض بهذه المهمة التي تعتبر جزءا من مهامها البالية.

ربما جرى إحداث تقسيم للفهم بين نمطين من العلوم لأجل القول بأن الحقيقة مختلفة في كليهما وأن الموضوعية كامنة في علوم الطبيعة من حيث «أن العلوم الإنسانية تلتقي ببعض الأصناف من التجارب القائمة خارج العلم، بتجربة الفلسفة، بتجربة الفن وبتجربة التاريخ ذاته؛ وهي كلها أنواع من التجارب تعلن عن حقيقة لا يمكنها الخضوع إلى التثبت بالوسائل الميتودولوجية للعلم» [1] لقد أراد دلتاي أن يدفع إلى الأمام بالمسائل التي كان سلفه شلايرماخر قد تطرق إليها من خلال توسيع مجال البحث الهيرمينوطيقي ليس فقط بمحاولة اكتشاف عن كيفية العبور إلى المعنى أو باتباع مناهج تتيح فهما موضوعيا للنصوص أو المنطوقات مهما كانت طبيعتها بل عن دلتاي وعلاوة على ما قدمه شلايرماخر عمل على توسيع الحقل الهيرمينوطيقي وطرح أسئلة موسعة تتصل بالمناهج التي تسمح بتأويل موضوعي للبنيات الرمزية من أي طبيعة كانت ومنها: الأفعال، الممارسات الاجتماعية، المعايير والقيم. وبعبارة أخرى، كان مسعى دلتاي محكوم بمحاولة السمو بفهم المعنى إلى مستوى الوضوح المنهجي الذي يميز العلوم الطبيعية. وكيف يمكن أن توجد له قاعدة صلبة تضمن له التقدم الميتودولوجي.[2] إذن، لقد تصور دلتاي مبادرته الهيرمينوطيقية في الرقي بالفهم إلى مصاف العلم الطبيعي المتميز بالموضوعية والحقيقة.

أكثر من أن يكون الفهم مجرد صورة ترسمها العلوم عن علاقة الإنسان بالعالم وحسب غادمير فإن ظاهرة الفهم تفرض نفسها حتى داخل العلم وتقاوم كل محاولة في التحول إلى العلم. وبنظرة أكثر شمولية لا يريد غادامير أن تكون الحقيقة حكرا على العلم« ففهم وتأويل النصوص ليس من مهمة العلم بل يتعلقان بالطبع بالتجربة العامة التي تكون للإنسان مع العالم.»[3] في نفس الاتجاه يرفض رورتي تلك الرؤية التي جعلت صورة العالم الحقيقية هي تلك التي يوفرها العلم.

يحدد رورتي ما يرمي إليه من التأويل ويوافق غادامير في طرحه الناقد للابستمولوجيا والداعي إلى الفهم بنظرة كلية، فيقول:« في التصور الذي أقترحه، لا تشير الهيرمينوطيقا لا إلى فرع معرفي ولا إلى منهج يفترض أن يسمح لنا بالنجاح حيث فشلت نظرية المعرفة،

---

(1) نبيهة قارة، الفلسفة والتأويل، ص. ص.54. 55.

(2) Georgia Warnke, Gadamer, Herméneutique, tradition et raison, p.14.

(3) Hans Goerg Gadamer, Vérité et méthode : les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, op. cit., p,11.

كما أنها ليست إسما لبرنامج بحث. الهيرمينوطيقا تعبّر، خلافا لذلك، عن الأمل بـــأن الفضـــاء الثقافي المفتوح جرّاء تقهقر نظرية المعرفة لن ينغلق- بأن مطلب القيد والمجابهات لن يكـــون محل إحساس ضمن ثقافتنا. إن القول بوجود إطار محايد دائم حيث يمكن للفلسفة إبراز«البنية» التي تعود إلى الفكرة القائلة بأن المواضيع التي يقارنها الذهن، أو القواعد التي تقيـــد الفكـــر، هي واحدة لكل الخطابات، أو على الأقل لكل الخطابات ذات الموضوعات المتجانسة:نظريـــة المعرفة تتبني على فرضية بأن جميـــع المســـاهمات لـــنفس الإشـــكالية الخطابيـــة متنـــاظرة commensurable.[1] في حين، فإن واحدة من المهـــام الرئيســـية التـــي نـــدبت نفســـها لهـــا الهيرمينوطيقا هي بالضبط محاربة هذه الفرضية.» [2] يمكن القول تبعا لهذا التحديد أن التأويل يختلف عما كانت ترمي إليه الابستمولوجيا لا سيما فرضية تجانس القواعد والموضوعات التي يستطيع الذهن النفاذ إليها بما يوحي بنوع من النسقية وعلى خلاف ذلك فالتأويل ليس نســـقيا، غير سوي– كما يقول رورتي-، يُجري استخداما لا يمكن التنبؤ به للأحداث التاريخية.

انطلاقا من منظور تاريخي، يتكرر باستمرار في التصور البراغماتي لـــ رورتي، لا توجد فكرة تتطابق مع شيء خارجي أو معنى حقيقي مبثوث في نص معين بحيث يسمح منهج ما – حتى وإن كان التأويل وهو لا يُعدّه منهجا- بالكشف عن حقيقته فيما مقابل ما هو صدفي وعلائقي. يبدي رورتي معارضته لفهم كهذا في تصور دور للتأويل مفكك للرموز وقادر على النفاذ إلى الأعماق وحل الشفرات. كتب رورتي:« لكن عندما نعترض على الاعتقاد بأن النصوص تتعلق بشيء ما خاص، فإننا نعترض أيضا على القناعة بأن تأويلا خاصا يمكنه، ربما يعود ذلك إلى مراعاته للتماسك الداخلي للنص، بلوغ ما هو هذا الشيء.

في الغالب الأعم، فإن هذه المعارضة هي تلك التي ترفض قبول بأن للنص قابلية قول أي شيء لما يرمي إليه، عوض أن يزودنا فقط بدوافع تجعل اقتناع أو إقناع الآخرين نسبيا يسيرا أو عسيرا لما كنا نميل إلى قوله مباشرة.» [3] لا يوافق رورتي أن تعطى للنصوص قيمة، وهو يستعين في هذا بـــ كانط الذي كان يقول بأن للأشياء قيمة أما الأشخاص فلهم كرامة. وما دامت النصوص تابعة لأصحابها هي من ذاتيتهم ومن إبداعهم وليست كالأشياء معطاة في الواقع ومستقلة،« فالنصوص، من هذه الزاوية، هي شخصيات شرفية. واستخدامهم هكذا

---

(1) يشرح رورتي ما يقصده بالمتناظرcommensurable فيقول أعني به ما يمكن أن نخضعه إلى جملة قواعد تفصح كيف يكون بالامكان الاتفاق عقليا حول ما يحتمل أنه يغلق النقاش، في كل نقطة حيث تبدو المنطوقات في خلاف. إن القواعد المذكورة تشير إلى كيفية تشكيل وضعية مثالية، تعتبر فيها الاختلافات المتبقية بوصفها لا معرفية، أو لفظية محضة، أو أيضا مؤقتة- قابلة للحل بتعميق مجرد. المهم، هنا، أن نتمكن من الاتفاق عما ينبغي أن نفعل في حالة ما توقعنا الانتهاء إلى حل.

(2) Richard Rorty, L'Homme Spéculaire, p. 350.

(3) Richard Rorty, L'Homme Spéculaire, p.p. 349. 350.

Jacek Holówka, Philosophy and the mirrage of Hermeneutics, p. 188.

ببساطة- أي التعامل معها وكأنها وسائل وليس في نفس الوقت كأنها غايات في ذاتها- فذلك يعني التصرف بكيفية لا أخلاقية.»[1]وكأن هذه القيمة المعطاة للنصوص إنما تأتيها من الاستعمال، فكيفية استخدامنا أو بعبارة أصح التحكم في استخدام هذه النصوص وتوجيه المستخدم منها لأهداف معروفة أو قد تحصل في طريق الاستخدام إنما هو المقصود بالتأويل.

وإذا كان المقصود بالتأويل هو الفهم فإن السؤال الذي يطرح نفسه ما علاقة الاثنين ببعضهما ؟ هل يكون التأويل بغرض الفهم كعملية تخضع لها النصوص وآلية تسلط على الغامض من المعاني ؟ حتى نتجنب الاغتراب واللامعنى وسوء المعنى. ألا يكون الفهم بدوره مؤديا إلى التأويل بمعنى التفسير على الأقل ؟ ثم إن حصول الاثنين ألا يؤدي بنا إلى الالتفات إلى الاستخدام من المنظورين المنهجي والمعرفي ؟ ليكون التأويل كعامل اندماج للإنسان في العالم جزء من وعيه وبالتالي لا يكون امتلاك مفهوم ما إلا نوع من التحكم في استخدام الكلمة بتعبير رورتي الذي يؤيد في هذا كل من فتنغنشتاين الأخير وسيلارس، هذا الأخير الذي يذهب إلى اعتبار« التحكم في اللغة هي الشرط الضروري لكل خبرة واعية.»[2] ومثلما يقول سيلارس:«كل وعي بالأنواع، وبالتشابهات، بالوقائع، إلخ.، وباختصار، فكل وعي بالمقولات المجردة - وفي الواقع، حتى كل وعي بالجزئيات- هي مسألة لغوية»[3] فلا وعي من دون لغة ويصح مع هذا أن يقال لا تأويل من دون استعمال. فمن خلال اللغة تتبين درجة الوعي ومن خلالها كذلك يتضح زيف الوعي من حقيقته.

بالفعل، فقد ظهر هذا التوجه في الثقافة التاريخانية والإسمية التي ينادي بها ديوي من حيث هي جسر يربط الواقع الحاضر بالماضي ولكنها مع ذلك فإنها تتيح الممكن في اليوتوبيا مستقبلا لأنها تتصور الحقيقة في حرية التفكير الدائم في يوتوبيات جديدة وليس في الحقيقة المعطاة سلفاً. يقول رورتي:« منذ قرابة مائتي سنة، وفكرة الحقيقة تصنع، بدل أن تكون شيئا يعثر عليه، بدأت تجذب خيال أوربا[...]الواقع أن أوربا فقدت تدريجيا العادة على استعمال بعض الكلمات وتعلمت شيئا فشيئا استخدام أخرى.» [4] لقد ذهب رورتي إلى الاعتقاد بأن ما صاحب التحول من المعرفة صوب اللغة لم يكن يكن من دون تحول للحقيقة من ميدان الابستمولوجيا بل إن هذا التحول أخذ معه المفاهيم التي افتكها من احتكار الابستمولوجيا ليعيد ترتيبها في ميدان البحث الجديد القديم.

---

(1) Richard Rorty, «Le parcours du pragmatiste», in, Umberto Ecco, Interprétation et surinterprétation, Presses Universitaires de France, 1996, p. 97.

(2) Willfid Sellars, Empirisme et philosophie de l'esprit, préface de Richard Rorty, traduit de l'anglais(USA) par Fabian Cayla, Editions de l'Éclat, 1992, p.9.

(3) Willfid Sellars, Empirisme et philosophie de l'esprit,op. cit., p.67.

(4) Richard Rorty, Contingence, ironie et Solidarité, p.p. 22.25.

الفصل الثالث:

مطارحات الحقيقة

أولا:

- **الحقيقة براغماتيا**

1- صنع الحقيقة.

2- رورتي واللا-حقيقة.

ثانيا:

- **الحقيقة من دون نظرية:**

1- الحقيقة ليست غاية البحث.

2- الحقيقة خطاب مغلق.

ثالثا: الحقيقة والإثبات:

1- الارتياب في التمييز بين الحقيقة والإثبات.

2- المطلق والنسبي في الحقيقة.

رابعا: شرط الحقيقة:

أولا: الحقيقة براغماتيا:

على الرغم من أن موقف البراغماتي من الحقيقة عموما هو ما يميز طرحه عن باقي التصورات بخصوص هذه المعضلة الفلسفية بحكم المعالجة البراغماتية المنفردة والمثيرة التي قدمتها البراغماتية في بداياتها. وهو كذلك نفس الموقف الذي أعطى بعدا وعمقا للفلسفة البراغماتية سواء عند من أيدّوها فيما ذهبت إليه ومنهم الفيلسوف الفرنسي هنري برغسون الذي أثنى على التصور البراغماتي للحقيقة ووصفه بأنه اختراع وذلك في المقدمة التي وضعها لكتاب وليام جيمس " البراغماتية Le Pragmatisme "، حيث قال:« يمكننا، فيما يبدو لي، تلخيص الأهم في التصور البراغماتي للحقيقة في صيغة مثل هذه: بينما تعتبر حقيقة جديدة بالنسبة للمذاهب الأخرى اكتشافا، فإنها عند البراغماتية اختراعا.» [1] وفي دلالة الاختراع تكمن كل أهمية الموقف البراغماتي من حيث التأكيد على الفعل والصنع والتدخل البشري، فلا تصبح الحقيقة من ثمة شيء كبقية الأشياء أو فكرة كغيرها من الأفكار نعثر عليها وكأننا نكتشفها بل يغدو عثورنا عليها -إذا جاز لنا الاحتفاظ بنفس لفظ – بمثابة صنع لها أو إنتاج لها في شكل صياغة أو وصف أو إعادة وصف لما نعتقد أنه حقيقي.

لكن هذا الترحيب والثناء الذي صادفه التصور البراغماتي من جهة، قوبل من جهة أخرى بانتقادات واعتراضات على ما قُدم من مضمون فكري، بدا للبعض مبتذلا وغير جدير بالمناقشة الفلسفية بل إنه يصب في خاصة التصورات الساذجة. وقد مثل هذه الوجهة من النظر الفيلسوف الإنكليزي برتراند راسل الذي يتعجب من تهليل البراغماتيين لموقف برغسون والنظر إليه على أنه تدعيم وسند لطروحاتهم وحيث يقول راسل:« ومن عجيب الأمر أن البرجماتيين قد هلّلوا لـ برجسون واعتبروه حليفا لهم، رغم أن فلسفته في ظاهرها هي النقيض الكامل لفلسفتهم، فبينما يقول البراجماتيون إن الفائدة هي محك الصدق العقلي، فإن برجسون يقول على العكس من ذلك إن عقلنا وقد شكلته احتياجاتنا العملية يتجاهل كل جوانب العالم التي لا تعود عليه ملاحظتها بالفائدة.» [2] لكن راسل، الذي يبين من خلفية نقدية للبراغماتية ما يميّز برغسون وفلسفته عن جيمس والبراغماتية لا يتوانى في استدراك نفسه

---

(1) William James, Le Pragmatisme, traduit par E. Le Brun, Introduction de H. Bergson, Paris, Flammarion, 1968, p. 14.

(2) برتراند راسل، فلسفة القرن العشرين، ضمن، فلسفة القرن العشرين: مجموعة مقالات في المذاهب الفلسفية المعاصرة، نشرها داجوبرت د. رونز، ترجمة عثمان نوية، راجعه د. زكي نجيب محمود، مؤسسة سجل العرب، مصر، 1963م.، ص. 19.

ليشير بأن الاثنين يتفقان ولو في بعض النقاط التي يحددها في قوله: « ومع كل هذا فإن برجسون يلتقي بالبرجماتيين في إيثاره العمل على العقل، وإعجابه [بـ] ((عطيل)) دون ((هاملت))، فهو يفضل قتل دزديمونا، استجابة للحدس، على الإبقاء على حياة الملك استجابة للعقل. وهذا هو ما جعل ما جعل البرجماتيين يعتبرونه حليفا لهم وظهيرا.»[1] في نص راسل هذا واستدراكه نقرأ موقفا مزدوجا اتجاه البراغماتية التي ينتقدها إلى حد المقت لاختلافه معها حول تصورات العقل والعمل والحقيقة بشكل أخص هذا من جهة ومن جهة ثانية يريد أن يبين تفاهة وتهافت آرائها بفصلها عن المواقف الفلسفية التي تعزّز من تصوراتها.

لا جدال في أن البراغماتية بالأساس وفي تصور روادها الأوائل بيرس، جيمس وديوي نظرية في الحقيقة بل إن ظهورها على الساحة الفلسفية في نهاية القرن التاسع عشر ميّزه تصورها للحقيقة وذلك حينما اعتبر بيرس أن معنى أي فكرة من الأفكار ليس أكثر من نتائجها وآثارها التجريبية المترتبة عنها وإذا أردت أن« تتأكد من معنى أي مفهوم عقلي، يجب أن تأخذ بعين الاعتبار النتائج العملية التي يمكن أن تحصل بالضرورة من حقيقة ذلك المفهوم، ومجموع كل تلك النتائج يشكل المعنى العام لذلك المفهوم.»[2] وبناء عليه، يمكن القول أن للبراغماتية وجهة نظر طريفة خالفت بها ما كان موجودا من تصورات فلسفية، حتى أن برتراند راسل – وهو من المنتقدين لنظرية الحقيقة عند البراغماتيين– يذهب إلى القول بأن « البراغماتية كما تظهر عند جيمس، هي في المقام الأول تعريف جديد للحقيقة.» [3]

ومع أن جيمس لا يجد حرجا في التأكيد على عراقة وقِدَم البراغماتية وعلى جذورها الضاربة في التاريخ[4] حينما يعود بها إلى سقراط وأرسطو والتجريبيين المحدثين عند لوك

---

(1) برتراند راسل، فلسفة القرن العشرين، ضمن، فلسفة القرن العشرين: مجموعة مقالات في المذاهب الفلسفية المعاصرة، نشرها داجوبرت د. رونز، مرجع سابق، ص.19.

(2) هـ.ب. فان وسب، الحكماء السبعة، ترجمة، يوسف الخال وأنيس فاخوري، دار مجلة الشعر، المكتبة العصرية، صيدا- بيروت، لبنان، ط.1، 1963م.، ص.317.

(3) برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج. 2، ترجمة، زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1955م.، ص.471.

(4) نفس فكرة تجذير البراغماتية نجدها مطروحة عند رورتي والذي ينحو منحى جيمس حينما يعمد في قراءته لـ هيغل أو نيتشه إلى التماس أبسط نقطة يمكنها أن تشير إلى البعد البراغماتي ومنها على سبيل المثال قوله: "حينما نشرع في البحث عن البراغماتية عند هيغل فسنلقى ما فيه الكفاية وما يشجعنا على الاستمرار."

- Richard Rorty, Dewey entre Hegel et Dewey, p.64.

ونفس الشيء نلاحظه مع نيتشه عندما يطلعنا رورتي على نقاط لا حصر تتقاطع فيها رؤى نيتشه وجيمس مثلا وعلى وجه أخص مسألة الحقيقة مما يقرب نيتشه من طروحات البراغماتيين.

هيوم ومل حتى وإن كانت براغماتيتهم اللصيقة بنزعتهم التجريبية مُعبر عنها بصفة جزئية. ووجه الاتفاق بين البراغماتية وبين التجريبية أو الاختبارية الانكليزية كما تمثلت عند بيكن، لوك، هيوم ومل يكمن في الاعتماد على الواقع الخارجي والركون إليه كما يتجلى في خبراتنا الحسية[1] أي في الركون إلى المعرفة الحسية وما ينتظم داخلها من معطيات وعلاقات لذا فالبراغماتية تمثل وجها آخر للاتجاه التجريبي قد يبدو أكثر تطرفا مع جيمس في التجريبية الراديكالية ولكنه أقل عرضة للانتقاد من المذهب الامبريقي الحديث.

بيد أن الصيغة الفعلية والكلية للبراغماتية ستكون مع الفلاسفة الأمريكيين في نهاية القرن التاسع عشر بفضل جهود بيرس ثم جيمس وديوي. وجيمس حينما يشير في مؤلفه الأساسي "البراغماتية" إلى صلة البراغماتية بتيارات فلسفية سابقة لها أو معاصرة إنما يحرص في تأكيده على نوع من التلازم بين طرائق التفلسف الأخرى والبراغماتية وإن كانت مثل هذه الصلات خفية أو خافتة أو مضمرة مثلما هو الحال في التفكير الإنساني إلى حد نجد فيه فرديناند شيلرFerdinand Schiller(1864-1937م.) يمنح للبراغماتية صيغة إنسانية فتصبح البراغماتية الإنسانية.

1- صنع الحقيقة:

إن البراغماتية هي اسم جديد لطرائق قديمة حسب جيمس أو على حد تعبيره« لا شيء جديد في البراغماتية، لا شيء على الإطلاق.»[2]وهو نفس الرأي الذي يذهب إليه ديوي عندما ينفي الطابع الأمريكي الخالص عن البراغماتية عندما من يعتقدون أنها كذلك بل ترجع في أصلها إلى الفيلسوف الألماني كانط. الجديد في البراغماتية هو لفظ الجديد في صيغتها البراغماتية الجديدة وما عدا ذلك فالجديد فيها قديم، حتى وإن كان هذا الجديد هو ما أشار إليه راسل من كون التصور الذي جاءت به الفلسفة البراغماتية يعد تصورا غير مألوف لدى جمهور الفلاسفة ورؤية البراغماتية كما بدت مع جيمس إلى أن كل« نظرية تصبح وسيلة بحث، بدلا من كونها حلا للغز والتوقف عن كل بحث.»[3]البراغماتية يضيف جيمس« ليست

---

(1) د. عزمي إسلام، اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الأولى، 1980م. ص.86.

(2) William James, Le Pragmatisme, p. 14.

(3) Ibid., p.53.

فقط طريقة،- وإن كان هذا مدلولها في المقام الأول-، وإنما نظرية تكوينية في الحقيقة كما هي في معناها الواقعي.»[1]هذه الدلالة تنطبق أيضا على ديوي وفلسفته الوَسَلِيَة وتصورها للحقيقة حيث إن نظرية ديوي في الحقيقة مرتبطة إلى حد بعيد بنظريته في البحث[2]، وهذا الارتباط بين الحقيقة والبحث مبني أساسا على رفض فكرة الحقيقة المستقلة، وديوي مثل جيمس يزدري الفلسفات التي تأخذ الحقيقة على أنها معطى ثابت بعيد عن الحاجات والأغراض الإنسانية[3]، ولذلك فمفهوم البحث يشير إلى سلسلة عمليات تختبر فيها الأفكار، وتمتحن فيما ستؤدي إليه من أغراض تتيح للكائن فرص التكيف والتلاؤم مع المحيط.

ومن خلال هذا التصور الحي والديناميكي في اتصال مجرى البحث كانت»« البراغماتية نظرية تكوينية لما يقصد بالحقيقة.»[4] فهي تكوينية لأن الحقيقة تقوم تدريجيا جرّاء البحث وليس بشكل مسبق عنه. وهي خاضعة كذلك لمبدأ التقدم والتطور في المنطق، وهذا يتجلى من « اهتمامات ديوي التي هي بيولوجية أكثر منها اهتمامات رياضية وهو يتصور الفكر كعملية تطورية .» [5] وتفكير الإنسان يتقدم ويكتسب في كل تجربة خبرة تضاف إلى خبرات سابقة تؤهل صاحبها إلى مجابهة معضلات الحياة كلما كانت حيثياتها أقرب إلى تلك الخبرات المتراكمة ومتشابهة معها فيلجأ الإنسان إلى معطياتها باحثا عما يفيده منها للتأقلم مع الحالة التي يواجهها وهذا ما عناه ديوي من البحث والتفاعل بين الكائن والمحيط الذي يشكل في نهاية المطاف الخبرة من منظور ديوي الوسيلي.

إن مبدأ التطور في المعرفة هو الذي جعل ديوي يتصور الحقيقة عبارة عن تحقيق وتحقق، فلم تعد الحقيقة تعني شيئا آخر سوى التحقيق. وبعبارة أخرى« فالتحقق والحقيقة إسمان لنفس الشيء، فنسمي تحققا حينما ننظر إليه كعملية، ففي التطور تعرض الفكرة على تمحيص وفحص كل ما من شأنه أن يجعلها حقيقية، ونسمّيها حقيقة إذا أخذناها كنتيجة، وكعملية ملخصة وموجزة.»[6] أي تبعا للمبدأ البراغماتي الذي اهتدى به كل من بيرس، جيمس وديوي

---

(1) William James, Le Pragmatisme, p.61.

(2) Lowell Nissen, John Dewey's Theory of Inquiry and Truth, Editions Mouton, 1966, P.87.

(3) Ludwig Marcuse, La Philosophie Américaine, P.77.

(4) John Dewey, Essays in Experimental Logic, P.304.

(5) برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج.2، ص.478.

(6) John Dewey, The Influence of Darwin on Philosophy and Other Essays in Contemporary Thought, (Bloomingtown USA, Indiana University Press, 1st Midland Book edition, 1965), P.P.139-140.

وعندما قرأ رورتي هذا المبدأ فسّره على أنه نوع من استبدال تبرير العادات والتقاليد المنتمية إلى الماضي، بواسطة تحقيق مهمة هادفة إلى تعويض حاضر غير مرض بمستقبل أكثر إرضاء. ولتقريب هذا المبدأ البراغماتي، رأى رورتي أن جيمس وديوي سعيا إلى تعديل غايات النشاط الفلسفي بتحويل المعرفة والبحث عن الحقيقة إلى أمل.[1]

وعليه، فالمنطق الذي هو نظرية في البحث، هو كذلك نوع من التحقيق، أي التحقيق في الأساليب المنطقية في تفكيرنا وسلوكنا وبهذا المعنى يستخدم التحقيق كمرادف للبحث. والمقصود بالتحقيق هنا هو الطريقة التجريبية التي تنتهجها العلوم في البحث والاستقصاء والكشف، وهي بحسب ديوي الطريقة المثلى، حتى أنه ذهب في معارضته لموقف هرمان ر. لطزه Heramnn R. Lotze الزاعم باتساق الأفكار مع الواقع، إلى طرح السؤال حول معنى الحقيقة على رجل العلم. وكأن ديوي يأخذ الجواب عنه -أي عن رجل العلم-، على أنه ما ينبغي أن يحتذيه الفيلسوف، وفعلا هذا ما أخذ به هو في مواجهته للنزعة العقلية، حيث يقول: «فإذا سئل رجل العلم ما هي الحقيقة ؟ فإنه يجيب [...] بأنها ما هو مقبول على أنه بينة كافية [...] وإذا سئل عن وصف لكفاية العلامة [البينة]، فإنه يرجع من دون شك إلى مواد الملاحظة والتجريب.» [2] ولهذا كانت الأفكار في منطق ديوي عبارة عن أدوات وبرامج للعمل والسلوك وقيمتها ليست في ذاتها، بل فيما تؤديه من نشاط يتسم بالنجاح ويساعد على حل الموقف المضطرب.

بهذا المعنى فقط يمكن التحقق من حقيقتها وصدقها. فإذا كانت الأفكار المعاني، التصورات، المفاهيم، النظريات والأنظمة أداتية لإعادة تنظيم فعال ونشيط للمحيط المعطى، وللانتقال من الفوضى والاضطراب، فإن امتحان صلاحيتها وقيمتها مرهون بإنجاز هذا العمل. فإن نجحت في هذا الدور فهي موثوق بها سليمة، صالحة حسنة وحقيقية، وإذا فشلت في توضيح الخلط وفي القضاء على الخلل وازداد معها الارتباك والارتياب أثناء نشاطها وفعلها فإنها خاطئة.[3] وهو ما يطلق عليه البراغماتيون(جيمس، بوتنام) اسم تبرير ضمن حالة مثالية «Justification dans une situation idéale» (لا بمعنى المثالية في أنها ذات طبيعة

---

(1) Richard Rorty, L'espoir au lieu du savoir : Introduction au pragmatisme, p. 32.

- في حقيقة الأمر إن عنوان مؤلف رورتي هذا يجسد أحسن تجسيد لموقفه الذي استخلصه من قراءة جيمس وديوي، والذي تبين أولا في العنوان الأمل بدل المعرفة وثانيا في العنوان الفرعي كون هذا الرأي يعتبر مدخلا أو مقدمة للمقاربة البراغماتية.

(2) John Dewey, Essays in Experimental Logic, P.P.63-64.

(3) Lowell Nissen, John Dewey's Theory of Inquiry and Truth, p.108.

فكرية أو روحية ولكن من هي أفضل النتائج المحصلة) أو حسب تعبير بيرس نهاية البحث،[1] «La fin de la recherche» وهو نفس الموقف الذي الذي يؤكد عليه ديوي في آداء الفكرة لدورها في حل المشكلة التي تطرح على الكائن الإنساني.

واقع الأمر، إن أداتية ديوي حينما تستعيض بالتحقيق عن الحقيقة، فهي تصر على الطابع العملي الذي ينبغي أن يلازم عملية التحقيق، والذي من دونه تصبح هذه الفلسفة البراغماتية في ذاتها فارغة من كل محتوى يمكن أن يميزها عن غيرها من الفلسفات التي عالجت موضوع الحقيقة « فالوسلية أو الأداتية تعني نظرية سلوكية في التفكير والمعرفة إنها تعني حرفيا أن المعرفة شيء ما نفعله[...]وأن المعاني في صيغتها المنطقية هي وجهات نظر، مواقف ومناهج للسلوك اتجاه الأحداث، وأن هذا التجريب النشيط أساسي للتحقيق.»[2] وعليه، فلا موقف ولا وجهة نظر معرفية بعيدا عن هذا الجانب من النشاط الذي يعتبر في عرف ديوي مصدرا أوليا لكل معرفة.

إن هذه الاعتبارات التي تميزت بها نظرية ديوي في الحقيقة بنيت أساسا على خلفية فكرية متمثلة في آراء بيرس وجيمس، فحاولت توضيح الغامض منها وتوسيع إمكانية تطبيقها، مثلما بُنيت أيضا على خلفية مذهبية تمثلت أساسا في دحض بعض النظريات الفلسفية حول الحقيقة. على الرغم مما اتسمت به آداتية ديوي من عمق في التحليل ونضج في الطرح، فهي لم تسلم كغيرها من التصورات البراغماتية عند بيرس وجيمس من النقد، فقد اعتبرها البعض أنها إساءة إلى الحقيقة،[3] ورأى فيها البعض الآخر أنها«لم تكن سوى بعث جديد أو طرح جديد لمسألة قديمة أي الحقيقة منفعة.» [4] ووجد فيها بعضهم صعوبة للتمييز« أي المعنيين يكون براغماتيا فيما تقدمه البراغماتية هل هو الإجراء العملي أم الاعتقاد الملهم للعمل.» [5] وذهب بعض نقادها إلى اتهامها باللاأدرية لأنها زعمت أن الحق ينتج من الحوادث ولا يسببها لأنها نقلته من أول الزمان ووضعته في آخره.[6]

---

(1) Richard Rorty, L'espoir au lieu du savoir : Introduction au pragmatisme, p. 33.

(2) John Dewey, Essays in Experimental Logic, P.332.

(3) رينيه مونييه، البحث عن الحقيقة، ترجمة، هاشم الحسيني، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1985م.، ص.98.

(4) ول ديوارنت، قصة الفلسفة، ص.623.

(5) إميل بريهيه، تاريخ الفلسفة(الفلسفة الحديثة)، ص.157.

(6) يعقوب فام، البراجماتزم أو فلسفة الذرائع، ص.283.

وكما وجه إليها انتقاد آخر، مفاده أن البراغماتيـــة لا تقـــدم لنـــا طريقـــة بحـــث إيجابيـــة عن الحقيقة وكلما ما تسعفنا به أنها تساعدنا علـــى اكتشـــاف الأفكـــار الخاطئـــة أو الســـلبية أي تلك التي لا تصلح كمنهج للتفكير والســـلوك الصـــحيح بنـــاء علـــى قاعـــدتها الفلســـفية القائلة إن الأفكار التي ليست لها آثار أو نتائج عملية فهي غير صـــحيحة. وبالتـــالي، فهنـــاك من نظر إلى البراغماتية على أنها بحث سلبي وليس إيجابي عن الحقيقة، بينما الحقيقة ليســـت فحسب مجرد استبعاد أو سلبune négation ولكنها حكم إيجـــابيun jugement positif علـــى الأشياء ووصفها بأنها حقيقية. وطريقة البراغماتيين أشبه بفكـــرة الاســـتبعاد مـــن حيـــث أن « الاستبعاد منهج سلبي في الكشف عن الحقيقة، وليس إيجابيا. لأنه يرشدنا فقط إلـــى الخطـــأ ولكنه لا يقودنا إلى الحقيقة، إنه يكتفي بأن يقول لنا إن هذه القضية غير صحيحة أو خاطئـــة لأنه لا يوجد لها آثار عملية، ولكنه لا يستطيع أن يحكم عليها بصدق القضية اعتمادا فقط على أن لها آثارا عملية.»[1] ومن هنا، فقد بني هذا الانتقاد على أساس قلب للمقدمة التي تقول بـــأن كل القضايا الحقيقية هي القضايا التي لها آثار عملية أي أن القضايا التي لها آثـــار أو نتـــائج عملية فهي القضايا الصحيحة وهذا في عرف المناطقة والفلاســـفة قلـــب غيـــر صـــحيح لأن القضية القائلة بأن " كل الغربان طيور سوداء " لا يبرّر حكمنا على أن " كل الطيور الســـوداء غربان ".

من ناحية موضوعية، يمكننا أن نجد ردا فوريا على هذا الانتقاد الأخير، وعلى افتـــراض صحته ووجاهته، ذلك أن صاحبه تناسى حتى وإن كان منهج الاستبعاد الـــذي اســـتندت إليـــه البراغماتية في الحقيقة لا يدلنا على الحقيقة بشكل إيجابي ومباشر، فذلك لا يعني أنه يقربّنا من الحقيقة باستبعاد الأخطاء والآراء غير الصحيحة، التي قد تضللنا وتحيد بنا عن طريق الكشف عن الحقيقة وهي من الخطوات المتبعة في المنهج العلمي عند الانتقاء واستبعاد الفروض الغير صالحة والتي لا تؤدي إلى الكشف عن حقيقة الظاهرة المدروسة أو التي تستخدم كأدوات فـــي اكتشاف الحقيقة بل إننا نقرأ في كثير من أمثلة الكشف العلمي أن حقيقة الظـــاهرة المدروســـة تعرف كذلك بفضل استبعاد ما هو خاطئ - ولو مؤقتا- لأجل الوصول إلى الحقيقي.

في الحقيقة فإن مثل هذه الانتقادات شكلّت فرصة ثمينة للبراغماتيين الكلاســـيكيين والجـــدد على سواء للرد على منتقديهم. فقد مكنتهم من مراجعة وإعادة قراءة مواقفهم بناء علـــى هـــذه الانتقادات ولطفوا من تصوراتهم المتشددة وأمكنهم الدفاع عن طروحاتهم ومـــا تمتلكـــه مـــن وجاهة وقوة بحيث تعد مركز ونواة فلسفتهم بمعنى رؤيتهم للحقيقة.

---

(1) د. يحي هويدي، مقدمة في الفلسفة العامة، دار الثقافة للنشر والتوزيـــع، القـــاهرة، الطبعـــة التاســـعة، 1993م.، ص. 161.

لكن وعلى الرغم من هذه الانتقادات وغيرها التي تعرضت لها نظرية البراغماتية في الحقيقة - وهي من أكبر الأفكار التي أثارت زوبعة من الاعتراض والنقد وحتى السخرية[1] حول الفلسفة البراغماتية - إلا أنها وجدت من رحب بتصوراتها ولا أدل على ذلك من موقف الفيلسوف الفرنسي "برغسون" الذي قال عنها: «بينما الحقيقة بالنسبة للمذاهب الفلسفية الأخرى هي اكتشاف "Découverte " فإنها بالنسبة للبراغماتية اختراع"Invention."» [2]بمعنى اختراع شيء جديد وليس اكتشاف شيء سابق، وهي بهذا لا تعد خاصية تلازم التصور ولكن عبارة عن حادث يعرض للتصور فيجعله حقيقيا بما يؤديه من عمل.

إن هذا التأكيد الذي تحرص عليه البراغماتية في فهم الحقيقة وتصورها كتحقيق هو ما دفعني أكثر إلى استقصاء خلفيات هذه الفكرة المنهجية التي تنسجم مع التوجه الرئيسي لأداتية ديوي كطريقة ومنهج يسمح لصاحبه بالتثبت من الأفكار العاملة، النشيطة والفعالة وهو الأمر الذي سنعمل على معالجته في الفصل الموالي من خلال تناول مسألة المنهج وتطبيقاته.

إذن، لقد رأينا أن البراغماتية تتميز بأصالة ووجاهة نظرتها إلى موضوع الحقيقة بشكل لافت للانتباه وهي من ثمة تنفرد عن الرؤى الفلسفية الكلاسيكية الأخرى والتي لا تنظر إلى الحقيقة إلا بوصفها تطابقا أو تماسكا. فالبراغماتية تستقل عن باقي المذاهب الفلسفية بوجهة نظر نوعية وإنسانية بالمعنى الذي يكون فيه الحقيقي لا قيمة ولا اعتبار له إلا إذا كان مفيدا ونافعا على المستويين الخاص والعام على السواء. وبعبارة أخرى، فإن البراغماتيين « يعتبرون الحقيقة وفقا لصياغة جيمس، كونها شيئا ملائما لما نعتقده»[3] ويضيف رورتي في موطن آخر مؤكدا على الموقف البراغماتي من الحقيقة ومن زاوية براغماتية محضة أين يرى أن البراغماتيين« يعتقدون بأنه إذا لم يكن لشيء من الأشياء أي فرق في الممارسة، فكذلك لن يكون له أي فرق على الفلسفة. ومثل هذه القناعة جعلتهم يرتابون في التمييز بين الإثبات والحقيقة، لأن هذا الاختلاف أو الفرق لا يكون له أثر على قراراتي فيما سأفعل.»[4] لم يهتم–

---

(1) في هذا السياق يذكر جيرار دلدال في قالب من الازدراء على إمكانية الرد في يسر على نظرية وليام جيمس وهو عندما يوردها فذلك لكي لا يحرم نفسه من متعة دحضها والرد عليها.

- أنظر بهذا الخصوص:

Michel Meyer (sous la direction), La philosophie anglo- saxonne, p. p.404.405.

(2) William James, Le Pragmatisme, Introduction de Henri Bergson, P.15.

(3) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار القلم، بيروت، لبنان، د.ت.، ص.418.

(4) Richard Rorty, Objectivisme, relativisme et vérité, p.37.

البراغماتي بالبحث عن الحقيقة في طبائع الأشياء من حيث أن الأشياء بعينها- كلها أو بعضها – تمتلك بالبحث عن الحقيقة في طبائع الأشياء من حيث أن الأشياء بعينها- كلها أو بعضها – تمتلك في ذاتها خاصية جوهرية تسمى الحقيقة، نتعرف عليها أو نكتشفها بمجرد إدراكنا لها. وهي من هذه الناحية تبعدنا عن تصور أنطولوجي يجعل من وجود الأشياء في ذاتها حقيقة قائمة بمثل ما أن الحقيقة هي في وجود من هذا النوع. تبعا لهذا فالبراغماتي« لا يرى ضرورة في البحث ما إذا كان أفلاطون أو كانط على حق فيما اعتقدوا به كوجود مصدر ليس مكانيا ولا زمانيا لحقيقة الأحكام الأخلاقية، كما لا يهم البراغماتي أن يتساءل إذا ما كان غياب مصدر كهذا يدّل على أن الأحكام التي تنتمي إلى هذا النوع هي«عبارات مجردة للعاطفة»، أو أنها «فحسب اتفاقية» أو أنها« ذاتية فقط».» [1]

2- رورتي واللا-حقيقة:

إن عدم اكتراث البراغماتي[2] بالتساؤل عن قضايا تبدو له من دون جدوى هو في الحقيقة ما دفع خصومه ممن يسمّيهم رورتي بالأفلاطونيّن Les Platoniciens والوضعيين Les Positivistes إلى ازدراء تصوراته والنظر إليها أنها لا تمت إلى الفلسفة بصلة. فالأفلاطوني يعتبر البراغماتي نوع من المفكر الوضعي المصاب بالتباس ذهني. أما الوضعي فيعتقد أننا إذا محونا التمييز الكامن بين الحقيقة الموضوعية التي يصبو إليها المنهج العلمي والمنطوقات التي تنعدم في المطابقة القيّمة مع الواقع، وهي بحسبه لن تكون ممكنة إلا بالطريقة العلمية، بهذا المسلك "اللا إكتراثي" يمد البراغماتي يد المساعدة للنزعة الأفلاطونية ويعزّز موقعها.[3]

لا غرو، إذن أن نجد موضوع الحقيقة مرتبطا أشد الارتباط بالبراغماتية عند فلاسفتها وعند الدارسين للبراغماتية الذين يرون أن أهم ما يميز البراغماتية من بين فلسفات عديدة هو

---

(1) Richard Rorty, Truth and Progress : Philosophical papers, p. 19.

(2) ذلك ما يتجلى على سبيل في بعض أقوال رورتي من أنه لا يوجد شيء يمكن أن يضاف إلى ما قيل في الحقيقة وحتى من زاوية براغماتية. يفسر هذا الموقف في عدم جدوى النقاش حول مسألة الحقيقة هو النفور من الذهن النظري الذي يتفق البراغماتيون على التقليص من نفوذه وتقديم البعد العملي في جميع تصوراتهم لا سيما الأخلاقية منها والسياسية أي ما يكون ذا مدلول اتفاقي سياقي يتناسب مع الفهم البراغماتي.

(3) Richard Rorty, Conséquences du pragmatisme: Essais: 1972-1980, traduit de l'anglais par Jean-Pierre Cometti, Éditions du Seuil, Paris, 1993, p. 18.

تصورها الخاص للحقيقة. لكن هذا الإقرار المعروف والمكرر عند كثير من الدارسين الـذين يؤكدون أن الموضوع المركزي بالنسبة للفلسفة البراغماتية الذي انفردت بمعالجة متميـزة لـه وقدمت بخصوصه موقفا أصيلا يميزها عن المذاهب الفلسفية الأخرى من واقعيـة وعقلانيـة وغيرها.

غير أن مثل هذا الإقرار قد لا نجد له مبررا عند رورتي الذي يقـدم لنـا وجهـة نظـر أقل ما يمكن أن يقال عنها أنها غامضة ذلك أنه يـدعونا مـن جهـة إلـى التسـليم بخلفيـة الإرث الغربي التي تنهض على اهتمام متنامي بمعضلة الحقيقة وهو نفس الأمر الـذي ينطـق على البراغماتية مثلما ينطبق على غيرها من المذاهب الفلسفية التي كـان اهتمامهـا الأكبـر بالإبستيمولوجيا منذ عصر النهضـة بـدل اعتنائهـا المتزايـد فـي السـابق بالأنطولوجيـا ومن جهة أخرى، ينكر على الفيلسوف البراغمـاتي امتلاكـه لنظريـة فـي الحقيقـة حيـث أن موقفه من الحقيقة لا يتأسس على الإبستمولوجيا أو الميتافيزيقا بل على الأخـلاق.« فهـو [أي الفيلسوف البراغماتي] مناصر ومؤيد للتضامن وطريقته في إضفاء الشـرعية المطلوبـة على قيمة البحث البشري المنجز بشكل تعاوني ومشـترك يرتكـز علـى الأخـلاق، ولـيس على الإبستمولوجيا أو الميتافيزيقا.»[1] فالأخلاق التي يبني عليها نظرتـه للحقيقـة ولغيرهـا من مسائل الفلسفة تتأسس على التاريخ والمصادفة ولا تعود إلى افتراض تصورات ميتافيزيقية خاصة بالحقيقة في ذاتها أو بالطبيعة البشرية أو بإسناد ذلك إلى قوّة أخرى غير إنسانية.

في رفضه لما جاءت به الأنوار من أفكار فلسفية ميتافيزيقية وإبستمولوجية يستند رورتـي إلى موقف جون راولس John Rawls المتسّم بكونه تاريخاني وضد-كوني ويرى أن راولـس « يمكن أن يتفق، بكل صدق، مع هيغل وديوي ضد كانط، للقول بأن محاولـة الأنـوار فـي التحرر من التقليد والتاريخ، من خلال استدعاء الطبيعة، والعقل، كانت محاولـة وهميـة. إن استدعاء من هذا القبيل يمكن يبدو له محاولة بائسة تهدف إلى أن تعهد إلى الفلسفة فيمـا فشـل اللاهوت في تحقيقه.»[2] غير أن محاولة رورتي لتطويع موقف راولس ليست صحيحة تمامـا من حيث أن هذا الأخير كان يود إبراز جانب تأسيسي تبريري على أسس عقلانيـة، كانطيـة لنظريته في العدل والتي توخّى بها الكونية وفق للعقلانية وهذا الجـزء مـن طـرح راولـس لا يتماشى أو لا يتلاءم مع فلسفة رورتي ولذا فإننا نصطدم بمحاولة رورتية لتقريب راولـس

---

(1) Richard Rorty,« Solidarité ou objectivité ? », in, La pensée américaine contemporaine, John Rajchman et Cornel West (sous la direction de) (présentation de l'édition française par Jean-François Lyotard), traduction de l'américain par Andrée Lyotard-May, (Paris, Presses universitaires de France, 1re édition, 1991),p.66.

(2) Richard Rorty, Objectivisme, relativisme et vérité, p.p. 199. 200.

في مفهوم العدالة إجرائيا وتاريخيا من البراغماتية وتصورها للحقيقة من دون إثبات، الإثبات الوحيد – إذا أمكن اعتباره كذلك- هو تبرير عارضية المجتمع الليبرالي في التاريخ.

في رفضه لما جاءت به الأنوار من أفكار فلسفية ميتافيزيقية وإبستمولوجية يستند رورتي إلى موقف راولس المتسم بكونه تاريخاني وضد-كوني ويرى أن راولس« يمكن أن يتفق، بكل صدق، مع هيغل وديوي ضد كانط، للقول بأن محاولة الأنوار في التحرر من التقليد والتاريخ، من خلال استدعاء الطبيعة، والعقل، كانت محاولة وهمية. إن استدعاء من هذا القبيل يمكن أن يبدو له محاولة بائسة تهدف إلى أن تعهد إلى الفلسفة فيما فشل اللاهوت في تحقيقه.»[1] غير أن محاولة رورتي لتطويع موقف راولس ليست صحيحة تماما من حيث أن هذا الأخير كان يود إبراز جانب تأسيسي تبريري على أسس عقلانية، كانطية لنظريته في العدل والتي توخى بها الكونية وفق للعقلانية وهذا الجزء من طرح راولس لا يتماشى أو لا يتلاءم مع فلسفة رورتي ولذا فإننا نصطدم بمحاولة رورتية لتقريب راولس في مفهوم العدالة إجرائيا وتاريخيا من البراغماتية وتصورها للحقيقة من دون إثبات، الإثبات الوحيد – إذا أمكن اعتباره كذلك- هو تبرير عارضية المجتمع الليبرالي في التاريخ.

يعتقد رورتي أن موضوعية الحقيقة تستند إلى موضوعية القواعد. وهكذا فالحقيقة الموضوعية لا تكون إلا في العلم السوي، لأنه في العلم السوي توجد المعايير أو القواعد الموضوعية. عند هذا الحد فالقواعد تعتبر موضوعية عندما تكون متصلة باتفاق مشترك بوصفه متميزا عن إرادة الفرد. لكن ما يبدو بديهيا هنا أن الحقيقة الموضوعية ليست متعلقة بالاتفاق المشترك. وعلامة الحقيقة الموضوعية هي أن تكون حقيقية سواء اتفق عليها الناس أم لا.[2] ما صحة هذا الموقف الذي ينتقد رورتي في كيفية النظر إلى شعور ما إن كان حقيقيا أم بالنظر إلى طرح رورتي – الحقيقة تطابق وتوافق حول اتفاق مشترك. في تقدير رورتي ليس هناك من شيء يمكنه أن يجعل من اعتقاد ما حقيقي موضوعيا سوى تطابقه مع اتفاق مشترك.[3] ما هي النتائج التي تترتب على مثل هذا التصور.

يقول رورتي موضحا موقف البراغماتيين من مسألة الحقيقة:« لا يعتقد البراغماتيون بأن هدف البحث هو الحقيقة بل إن الهدف من البحث يكمن في المنفعة وبقدر تعدد الأهداف المبتغاة تتعد الأدوات المختلفة النافعة.» [4] وليس هدف البحث دوما الحقيقة بقدر ما هو مطلب حاجات الإنسان وتلبيتها، أي المنافع التي يصر الخطاب البراغماتي على إعطائها مقاما أوليا.

---

(1) Richard Rorty, Objectivisme, relativisme et vérité, p. 199.

(2) H. O. Mounce, The Two Pragmatisms from Peirce to Rorty, (London and New York, Routledge, first published, 1997), p.198.

(3) Ibid., p.199.

(4) Richard Rorty, L’espoir au lieu du savoir : Introduction au pragmatisme, p. 71.

ثانيا:الحقيقة من دون نظرية:

عندما نتساءل عن الهدف من البحث-أي بحث كان- فإننا نسارع بالإجابة التي غالبا ما نجعلها مرادفة لغرض البحث الفلسفي ونقول بأنه الوصول إلى الحقيقة. لكن هل الحقيقة هي غاية البحث ؟[1]وعندما نطرح التساؤل عما يمكن أن تعنيه عبارة لا توجد حقيقة ؟ فهل معنى ذلك إنكار لوجود الحقيقة في حد ذاتها من منظور ابستمولوجي يتصل بإمكانية المعرفة والحقيقة أم يمكننا أن نقرأ في ذلك إقرارا بفشل البحث في الوصول إلى الحقيقة أم هل يفيد ذلك نفي وجود الحقيقة فيما نحن بصدد البحث عنه في المكان والزمان اللذين يجري فيهما البحث ؟ يقر رورتي بأن«الهدف من البحث ليس هو الحقيقة وإنما هناك جملة من الأهداف الخاصة التي يسعى العلم والإثبات إلى تحقيقها ولا يوجد هدف يفوق الأهداف الأخرى بحيث يكون هو الحقيقة.»[2]وأكثر من هذا فإن رورتي يرى أننا لسنا بحاجة إلى هدف اسمه الحقيقة لمساعدتنا تماما مثلما أننا لسنا بحاجة إلى شيء اسمه الصحة حتى تشرع الأعضاء في العمل وهو ما يوحي أن المعرفة والبحث هي نشاطات مثل باقي نشاطات الجسم الأخرى لا يسعنا إلا أن ننخرط فيها باعتبارنا مستعملي اللغة. وبالنسبة«للبراغماتيين، فالحقيقة ما هي إلا الإسم المعطى لخاصية تشترك فيها التأكيدات الحقيقية»[3] بما يفيد أن الحقيقي ليست الأشياء في ذاتها والتي لا يعترف لها رورتي بهذه الذاتية الباطنية بوصفها حقيقة قائمة بقدر ما هي منطوقات تصف الحقيقة والمنطوقات نفسها لا تحيلنا إلى الأشياء وإنما إلى منطوقات أخرى وهكذا.

وبالنظر إلى أن استعمالنا للغة يتفرع إلى شعارين أحدهما يعود إلى ميشال فوكو Michel Foucault أي إلى فكرته عن الخطاب وكيفية تشكيل أنظمة للخطاب داخل المجتمع وصلة ذلك بالسلطة بما يفيد أن "كل شيء يعود إلى بناء اجتماعي" Tout est une construction sociale أما الشعار الثاني فيعود إلى ويلفرد سيلارسWilfrid Sellars وذلك في قوله بأن "كل وعي هو مسألة لغة." Toute conscience est une affaire de langage،[4] ولا يرى رورتي في هذين الشعارين أي تناقض بل يطلعنا على موقف مُوحد بينهما على الرغم من التباين الذي قد يبدو

---

(1) ذلك هو عنوان الفصل الأول Is truth a goal of inquiry? من كتاب رورتي Truth and Progress : Philosophical papers وهو عبارة عن موازنة بين تصوري كل من دونالند ديفيدسون Donald Davidson وكريسبان رايتCrispin Wright ومقارنتهما مع المنظور البراغماتي.

(2) Richard Rorty, L'espoir au lieu du savoir: introduction au pragmatisme, p.44.

(3) Richard Rorty, conséquences du pragmatisme :Essais : 1972-1980, p.13.

(4) Richard Rorty, L'espoir au lieu du savoir: introduction au pragmatisme, p.p.58.59.

في كل منهما. فكل شعار منهما يصب في بوتقة اللغة التي هي سؤال عن الحقيقة وجواب يقدم بشأنها في كل بحث بالدرجة الأولى.

كذلك فإن رفض اختزال أهداف البحث في الحقيقة يعني بالنسبة لـــ رورتي وللبراغماتيين أن الزعم بالحقيقة كهدف وحيد في البحث إنما هو زعم فارغ أو خاطئ لكنه يبقي على التساؤل حول الحقيقة مفتوحا.

1- الحقيقة ليست غاية البحث:

يفتتح رورتي مقدمة كتابه "الحقيقة والتقدم" *Truth and progress* متسائلا ماذا يمكن أن تعنيه عبارة كالتي تقول: لا حقيقة موجودة ؟[1] ولماذا يتفوه بها قائلها وإلى أي شيء يهدف من القول بها ؟ هل تكون عبارة كهذه بعيدة عن كل تفكير معياري أو مجردة من كل خلفية فكرية أو مذهبية ؟ أم أنها تعني موقفا لا أدريا ينفي الزعم بوجود الحقيقة أو القدرة على التماسها ؟ أو ربما قد يقصد بها انتظار حقيقة قادمة سيأتي اليوم الذي يتم فيه اكتشافها ؟ فبعض منظّري ما بعد الحداثة من أمثال ليوطار تحدثوا عن ما بعد الحداثة وكأنها حقيقة نهائية وصفها رورتي بأنها مسألة يقف أمامها عاجزا للكشف عن نوع المد الكاسح الذي أعلن عنه ليوطار وآخرون عندما أصبحنا ما بعد حداثيين(مصطلح ما بعد الحداثة بدا لـــ رورتي أنه غير مهم كثيرا وربما هنا بدأ يتبرم رورتي عن استعماله ويفضل استخدام ما بعد فكر مميز كـــ ما بعد النيشتوي post- Nietzschéen أو ما بعد البنيوي post-structuraliste أو ما بعد الفلسفي post-philosophique أو ما بعد الميتافيزيقي post-métaphysique.

ومع ذلك يظل رورتي يؤمن بهذا العصر ما بعد الحداثي عندما يعتقد بما يتنبأ به أحد أتباع دريدا في أمريكا وهو هيليس ميللرHillis Miller وهو يرى بأننا اليوم وقد تمكنا من العثور على العلل البعيدة الفاعلة في التاريخ فبإمكاننا التفكير في يوتوبيا ما بعد حداثية une utopie postmoderne ويذهب ميلر في تفاؤله بهذه اليوتوبيا إلى حد بعيد ليعدنا بألفية يعم فيها السلام العالمي والعدل كل الناس إذا كان هؤلاء رجالا ونساء قرّاء جيدين بمعنى بول دي مان Paul de Man. هذه الوعود تبدو وأنها مجرد وعود اللغة التي قال عنها ميللر نفسه بأن اللغة تعد ولكنها لا تعد غير نفسها. في تقدير رورتي فإن ميللر وزملائه وقد تصوروا أن نيتشه Nietzsche، هيدغرHeidegger ودريدا Derrida أناروا لنا بما فيه الكفاية طبيعة وسلطة اللغة وبالتالي أمكن لنا فهم التاريخ وأن مسائل الإيديولوجيا والسياسة

---

(1) Richard Rorty, Truth and Progress : Philosophical papers, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p.1.

يمكن أن تعالج بناء على قاعدة لغوية نقدية.[2] لا سيما الجانبين الدلالي والتداولي من هذه القاعدة.

تختلف مواقف الفلاسفة والدارسين بخصوص النظرية في الحقيقة عند البراغماتيين فبينما يرى بعضهم بأن البراغماتية باعتمادها معيار النجاح والممارسة والفاعلية والتفاعل والتحقق والآثار المترتبة على الفعل والقول على الصعيدين المادي والنفسي وغيرها من مفردات القاموس البراغماتي بحسب أتباع المذهب وأنصاره. من خلال هذا الزخم رأى بعضهم إذن، أن للبراغماتية نظرية قائمة بذاتها في الحقيقة وهم غالبا ما يصفونها ويشيرون إليها في كتاباتهم على أنها نظرية ولا سيما إذا كان الحديث منصبا على علم البراغماتية الثاني وليام جيمس.

في حين نلفى رورتي يقدم رأيا آخر يعتبر فيه أن البراغماتيين لا يملكون نظرية في الحقيقة بقدر ما أنهم أصحاب وجهة نظر فلسفية بخصوص الحقيقة. ويلاحظ أن« البراغماتية لا تقترح أية نظرية في الحقيقة. بل إن ما تقدمه يكمن فحسب في تفسير للأسباب...التي من أجلها يفضل العلاج على إقامة الأنساق.»[1] نفهم من موقف رورتي– حتى وإن خالفه وليام جيمس الرأي- مع أنه يتخذه كمثال للموقف البراغماتي بمعية بوتنام إزاء موضوع الحقيقة على الرغم من تصريح جيمس في القول بنظرية براغماتية في الحقيقة[2] أنه يريد التملص على طريقة البراغماتيين الآخرين من الخوض في مسائل هي أقرب إلى الميتافيزيقا هذا من ناحية ومن ناحية أخرى الابتعاد عن المضي قدما في الحديث عن البعد النظري الذي تشمئز وتنفر منه أقلام ما بعد الحداثيين.

2- الحقيقة خطاب مغلق:

وعلى الرغم من ذلك فــ رورتي يبدي موقفا غامضا أحيانا إزاء موضوع الحقيقة وخاصة في إشارته إلى أنه منتهى ثم ما يلبث أن يقدم وجهة نظره حول الآراء والطروحات التي تكتب هنا وهناك حول الحقيقة سواء داخل البراغماتية أو خارجها وهكذا نجده يصف الموقف

---

(2) Richard Rorty, «Un philosophe pragmatique», in, magazine littéraire, n° 298, avril 1992, p. 31.

(1) Richard Rorty, Science et solidarité : La vérité sans le pouvoir, traduit de l’américain par Jean-Pierre Cometti, Éditions de l’éclat, 1992, p. 17.

(2) ذلك ما نجده في مؤلف وليام جيمس الأساسي البراغماتية وفيه إشارة واضحة وصريحة للبراغماتيــة بوصــفها نظرية في الحقيقة لا سيما عند مناقشته لها عند ديوي وشيلر وربط ذلك بالمذهب الإنساني. أنظر بهذا الخصوص كتاب جيمس البراغماتية(الترجمة الفرنسية)الصفحة 56 وما بعدها.

البراغماتي بأنه المذهب البراغماتي في الحقيقة أو نجده يتحدث عن تصور براغماتي يعارض به التصور الواقعي أو غيره من التصورات كما نجده يناقش بعض مواقف البراغماتيين الجدد مثل بوتنام وديفيدسون في نقاط محددة تمس بشكل مباشر أو غير مباشر مسألة الحقيقة.

ومع هذا فإن رورتي- وتبعا لموقفه المتذبذب أحيانا- يؤكد في كتابه الثاني الهام نتائج البراغماتية consequences of pragmatism (1982م.) على نظرية براغماتية في الحقيقة ويشير إلى هذا في قوله: « إن المحاولات التي يتركب منها هذا الكتاب[أي نتائج البراغماتية] تهدف إلى استخلاص نتائج نظرية براغماتية للحقيقة. نظرية كهذه تنص على أن الحقيقة ليست من نوع الأشياء التي ينتظر منها أن تكون نظرية فلسفية هامة.»[1] هل نفهم من هذا أن الحقيقة لا تعني من زاوية فلسفية الشيء الكثير بالنسبة لـــ رورتي وهل حقيقة هي كذلك من منظور براغماتي أليس من المشروع لنا أن نقرأ في نص رورتي التذبذب الحاصل بين إقرار بنظرية براغماتية ثم نجد تقليلا من شأنها بهدف نفيها. وهنا يحق لنا أن نتساءل هل القول بالمذهب البراغماتي للحقيقة أقل أو أكثر من نظرية براغماتية في الحقيقة ؟ أليس الأولى الحديث عن نظرية بدلا من المذهب في شموليته ؟ وعلاوة على هذا أليس من التناقض الاستمرار في مناقشة مسألة هامة هامة وأساسية من المسائل الفلسفية ومع ذلك يجري الحديث على أنها مسألة لا يمكن أن نضيف إليها شيء ؟ أم يمكن أن نعد مثل هذا الطرح عند رورتي يدخل في باب ما بعد حداثته ؟

إن مُنظّري ما بعد الحداثة اعتبروا أن تنظيرهم يصب في خانة الحقب الزمنية ومن ثم كان تصورهم لما بعد الحداثة بوصفها حقبة زمنية حقيقة قائمة بذاتها. يقول رورتي واصفا تاريخ الغرب: إن العالم الغربي، كما يتجلى لي، انتقل شيئا فشيئا من عبادة الإله إلى عبادة العقل والعلم. وفي هذه المرحلة، سيتوقف النظر إلى الحقيقة بوصفها مبدءا للتحرر أو مصدرا للسلطة عندما نبلغها فإنها ستمنحنا الخلاص. لا واحد من ميادين الثقافة سيكون مفضلا على آخر- وليس أكثر من ميدان القساوسة بالنسبة للفلاسفة، رجال العلم أو الشعراء. وعندما يتخلّى المثقفون عن السلطة اللا إنسانية للخلاص، سيكون بمقدورهم صنع ما يُسمّيه فتغنشتاين مذكرات أو مختصرات لاستخدامات خاصة«mémentos à usages particuliers»، مصادر لاقتراحات مفيدة ولكن لن يكون بمستطاعهم التنبؤ بأية ثورة ولا الادعاء بوجوب تجديد كل شيء.[2] إذا أردنا تصفح فلسفة ريتشارد رورتي والنظر بإمعان في مضامينها ألفيناها تعود باستمرار إلى الحقيقة باعتبارها نقطة البدء التي انطلقت منها وبلورت حولها تصورات نقدية

---

(1) Richard Rorty, conséquences du pragmatisme :Essais : 1972-1980, p.13.

(2) Richard Rorty, Science et solidarité : La vérité sans le pouvoir, p. 11.

للثقافة الغربية، هذه الأخيرة التي رأى رورتي أنها تقوم على مسألة الحقيقة أو بالأحرى على تصور محدد للحقيقة هو ما ميز الثقافة الغربية منذ العصر الحديث أين تأتى الفكر الغربي إلى بناء ابستمولوجيا حول فكرة الحقيقة تقوم على تصور يستند إلى الإقرار بالطبيعة الإنسانية المشتركة(كماهية) التي تمثل الحقيقة. وهو تصور ينتقده رورتي ويخطئه من حيث أنه تصور لا يعود إلى العصر الحديث فقط بل يمتد إلى الإغريق وبالتحديد إلى أفلاطون وتفرقته بين الظاهر والحقيقة بين مثلا الفيلسوف بالمظهر والفيلسوف بالحقيقة (بين الفيلسوف والسوفسطائي) ثم تسرّب هذا التصور إلى عصر الأنوار واتسّع مفهومه ليشمل الطبيعة البشرية للإنسانية جمعاء.

فهذه الثقافة بحسب رورتي تمركزت في البحث حول الحقيقة من أجل إعطاء معنى لوجودها وكان ذلك بتخلّيها عن التضامن لصالح الموضوعية.[1] وعليه فإن رورتي يقترح في إطار التقابل بين التضامن والموضوعية[2]بين نمطين من البحث إلى قلب الأدوار ببناء الموضوعية على التضامن بمعنى استبدال أسلوب التبرير المُتبّع والمُتجذّر في التراث الفلسفي الغربي منذ أفلاطون« نريد أن نكون على مقدرة من التبرير إزاء ذواتنا السابقة. هذا التفضيل ليس مسجلا في داخلنا عن طريق الطبيعة الإنسانية فالأمر يتعلق فقط بطريقة حياتنا الحاضرة.» [3]

إن هذا النقد الذي يوجهه رورتي إلى التصور الغربي للحقيقة ضمن فلسفته يمتد إلى أكثر من ميدان وأفق بحيث تبدو معه "الفلسفة الرورتية" وكأنها " نسيج عنكبوت " خيوطها محكمة الصنع والدقة، مفرداتها جلية المعنى تقود قارئها إلى الدلالة والفهم من دون كبير عناء وهي غالبا ما تكون صادمة لجمهور الفلاسفة والمتفلسفة قبل غيرهم، اتجاهات ومقاصد آثارها

---

(1) Richard Rorty, Objectivisme, relativisme et vérité, p.36

(2) هذا التقابل بين التضامن والموضوعية هو تساؤل من رورتي في مقاله الذي يحمل نفس العنوان Solidarity or Objectivity ? وهو مقــال منشور في كــتابه *Objectivisme, relativisme et vérité* (الترجمة الفرنسية سنة 1994م. ص. ص. 35-55.) وفيه يتساءل رورتي وينتقد مسألة البحث عن الموضوعية في سياق ابستمولوجيا الحقيقة حيث نجد الفيلسوف يميز بين فريقين أحدهما – الواقعي- يعتقد بأن الحقيقة مسألة مطابقة مع الواقع ويعترف بموضوعية العالم الخارجي بينما الفريق الآخر – البراغماتي ومنه رورتي- ينظر إلى الموضوعية على أنها وهم ويدعو إلى التضامن الذي يقرّب الذوات المتفقة في الممارسة والاعتقاد ومن ثمة لا يرى البراغماتي حاجة إلى تبرير وإثبات تصوره للحقيقة إلا في سياق اجتماعي تاريخي ألا وهو المجتمع الذي يصطلح عليه رورتي بالمجتمع شمال الأطلنطي.

(3) Richard Rorty, Objectivisme, relativisme et vérité, p.p.48-49.

واضحة المعالم، خيوطها هي هذه المفاهيم والمفردات التي إن تكررت بغير لغة صاحبها دلّت عليه وهي تشبه هذا النسيج لأنها تتحرك بمرونة ودقة من مضمار ثقافي أو علمي أو فني إلى مضمار آخر، تحاول أن تعطي انطباعا ببقائها طوال الوقت في نفس الميدان وسواء أكان هذا الميدان هو الأنثربولوجيا أو السياسة أو النقد الأدبي أو العلم الطبيعي أو التاريخ. في كل مرة تختار أدواتها في البرهنة مع اعترافها بعدم جدواها، ولذا فهي تمارس فلسفة من دون الفلسفة أو لغير الفلسفة. كما تنتقي من الكُتّاب والمفكرين والنصوص من كل ميدان بغرض توظيفهم كنماذج ليس للبرهنة، فحسب ولكن للاسترشاد بهم في مختلف المواضيع المعالجة. وكل ذلك من خلال خيال واع وخصب ومـــن خلال أيضا وجدان أقل قسوة وأكثر تضامنا.

يدعونا رورتي في فلسفته ذات البعد الجمالي إلى توسيع القدرة الخيالية من خلال الإلحاح على أن « الخيال هو في الوقت ذاته مصدرا لجداول علمية جديدة للكون الفيزيائي ولتصورات جديدة للمجتمعات الممكنة.»[1] يريد روتي من هذا الخيال - وفق طرح براغماتي- أن يكون مثمرا في الاتجاهين في آن واحد علمي معرفي واجتماعي أخلاقي مصدره الاهتمام الذي يوليه لمشكل الحقيقة.

ثالثا: الحقيقة والإثبات:

جرت المحاولات الفلسفية دائما على منوال تبرير القول بالحقيقة. فالفلسفة التي وضعت نفسها في مصاف الأقوال والخطابات الرفيعة أو في قمة الخطابات الأخرى نظرا لإمكانيات التبرير والبرهان التي تتمتع بها دون سواها من أنواع الخطابات الأخرى إلىالحد الذي رفعت معه شعار القول أو الخطاب البرهاني. ومنذ أفلاطون وأرسطو رأت الفلسفة أنها تحوز القدرة على تبرير خطابها باعتمادها العقل والمنطق آليتين برهانيتين وتعزّز هذا التوجه مع ديكارت وكانط في الادعاء بالعقلانية. ووصل الأمر إلى أقصى مدى له بتبنّي الحداثة العقلانية كخاصية أساسية من خصائصها. مع تطور العلوم في العصر الحديث واقتران هذا التطور بإيديولوجية التقدم جرى النظر إلى العلم الطبيعي باعتباره أفضل القنوات التي ستكشف لنا عن الحقيقة. فقد كان« الميل قويا إلى مماثلة البحث عن «الحقيقة الموضوعية» مع« استخدام العقل»، الشيء الذي يدفع إلى اعتبار علوم الطبيعة براديغمات للعقلانية. ومن جهة أخرى، نرى في العقلانية بوصفها تسلسل عمليات مُعدّة سلفا، مسألة منهج ولذا فإننا نميل إلى استعمال «منهجي»، « عقلاني»، « علمي» و«موضوعي» وكأن الأمر يتعلق بمترادفات.» [2]

---

(1) Richard Rorty, L'espoir au lieu du savoir: introduction au pragmatisme, p.127.

(2) Richard Rorty, Science et solidarité: La vérité sans le pouvoir, p.46.

بيد أن الفلسفة المعاصرة ممثّلة في بعض تياراتها النقدية اللا-تأسيسية (كالبراغماتية) نظرت بعين الشك إلى مهمة التبرير التي جعلتها الفلسفة مهمتها الأولى. وفي تصور البراغماتيين، فإن ما لا يحدث فرقا في الممارسة سوف لن يكون له فرق على الفلسفة، فالناتج الحاصل من الفرق هو ما يعطي للشيء الذي نصفه بأنه حقيقي معناه أي أن معنى الحقيقي هو هذا الفرق ولا شيء غيره.

فالبراغماتي عندما يسأل سؤاله المميّز بلون الفرق الذي تحدثه التساؤلات بشأن الحقيقي: هل بإمكاننا القول أنه حقيقي ؟ وكيف نعرف حقيقة أنه كذلك حقيقي ؟ وبلغة جيمس المتسمة بعبارات الخبرة والقيمة الفورية يكون رد البراغماتي: « الأفكار الحقيقية هي التي يمكننا استيعابها، إثبات صحتها، تأييدها والتحقق منها. والأفكار الخاطئة هي التي لا نستطيع فعل ذلك معها. هذا هو الفرق العملي الذي تحدثه لدينا الأفكار الحقيقية، وعلى ذلك، فهذا هو معنى الحقيقة وكل ما يمكن أن تعرف به الحقيقة.»[1] مثل هذا التصور هو نفس التعريف الذي سبق تقديمه من طرف بيرس عندما اعتبر أن «ماهية الاعتقاد تكمن في تهيئة عادة وأن الاعتقادات المختلفة تتميز عن بعضها بواسطة طرق مختلفة للفعل التي تحدثها.»[2] وما يحدث في عبارة بيرس تشير إلى الفارق العملي الناتج عن الاعتقادات وفقا للقاعدة البراغماتية التي تنص على الأخذ بالنتائج والعواقب.

يحيلنا إذن، مثل هذا التصور إلى القاعدة البراغماتية التي تعطي الأولوية للفعل والممارسة على حساب النظرية، وهي الأولوية التي جعلت ديوي ينظر إلى الديمقراطية بوصفها "ميتافيزيقا لعلاقة الإنسان بخبرته في الطبيعة" وهي نفس صورة الميتافيزيقا التي أراد لها ديوي أن تقلب صورة المثقف بحيث يكون في خدمة الطبقة المنتجة عوض أن يكون في خدمة طبقة الفراغ فـ«البراغماتية، وللمرة الأولى، اعتبرت النظرية بوصفها ملحقا بالممارسة، عوض النظر إلى الممارسة نتاجا لتدهور النظرية.»[3]ومثل هذا الاقتناع الذي يؤكد عليه رورتي و يشترك فيه مع بقية البراغماتيين يدفعهم إلى الارتياب في«التمييز بين الإثبات والحقيقة.»[4]أي بين ما يكون محل إقناع نظري بديهي كما تزعم المذاهب العقلية وما يكون محل متابعة وفحص امبريقي نظري حسب ما تقول به النزعات الواقعية(ومنها البراغماتية).

---

(1) William James, «Pragmatism's Conception of Truth», in, Pragmatism A reader, edited by Luis Menand, New York, Vintage Books, 1997, p.114.

(2) Charles Senders Peirce, «How to make Our Ideas Clear», in, Pragmatism A reader, edited by Luis Menand, New York, Vintage Books, 1997, p.29.

(3) Richard Rorty, L'espoir au lieu de savoir, p. 128.

(4) Richard Rorty, Truth and Progress : Philosophical papers, op. cit., p.19.

1- الارتياب في التمييز بين الحقيقة والإثبات:

وهذا الارتياب يتقاسمه ثلاثة فلاسفة أمريكيين معاصرين حيث أنهم يتقاسمون أيضا اهتماما براغماتيا ولكن بدرجات مختلفة. وهم ديفيدسون، بوتنام ورورتي. مثلما أنهم يشتركون في القول بالتقرير المقبولWarranted assertibility أو Warranted acceptability[1] أي في مسايرتهم لموقف ديوي ولكن هل كانت لهم نفس النظرة إزاء هذا الموقف ؟ وكيف فسروا كل من جهته قبول التقرير ؟

إن اعتبار قول من الأقوال أوصف شيء من الأشياء أو الحكم على تصور من التصورات بأنه حقيقي يفترض أن يكون هناك تمييز بين ما نصفه بأنه حقيقي في مقابل ما هو غير حقيقي أو إذا شئنا بلغة ديكارت فإن الحقيقي هو ما يكون واضحا ومميزا. وهذا الوضوح والتميز اللذين استند إليهما ديكارت كان على أساس من البداهة العقلية والشك المنهجي الذي مارسه أبو الفلسفة الحديثة وهو ما ترفضه البراغماتية وشكّل الإرث اللاديكارتي لـــ بيرس توزع بين ثلاثة من فلاسفة البراغماتية الجديدة وهم د. ديفيدسون، هـــ. بوتنام ور. رورتي.[2] ومعروف مدى الصعوبات التي واجهت الرؤية الديكارتية في تبرير الحقيقة بالبداهة والوضوح وانطلاقا من منظور ابستمولوجي يكون معه تصور الحقيقة كأعلى نقطة يمكن الوصول إليها في سُلّم المعرفة ومن ثم فتميّز الحقيقي عن الرأي أو الظن أو الاعتقاد المبرّر، وليس فحسب

---

(1) جواز قبول التقرير أو التقرير المضمون أو إمكان جواز والقبول التقرير هي بعض الترجمات العربية لعبارة جون ديوي Warranted acceptability وتترجم بالفرنسية(Acceptabilité garantie) وهي العبارة التي استدمها الفيلسوف في بعض كتبه لا سيما المنطقية منها: المنطق نظرية البحث، ترجمة زكي نجيب محمود وهي أيضا بحسب راسل التأكيد أو الإثبات المضمون وتفيد هذه العبارة البحث باعتباره السند الذي يجيز قبولنا لما نقرره من نتائج. وقد آثر ديوي استعمال هذه العبارة تحاشيا لما يمكن أن تثيره لفظات مثل المعرفة والاعتقاد من ازدواج في المعنى من ناحية المطلقية والنسبية وللتأكيد على فكرته الخاصة باستمرار البحث بوصفه مشروعا متصلا لعمليات خاصة ذات نتائج واحدة. ويرى ميشال ميير Michel Meyer أن هذا المعنى الذي طرحه ديوي لم يكن وليد مرحلة للبراغماتية الكلاسيكية أين رسم حدود براغماتية حريصة على متطلبات البحث وفي نفس الوقت فهو يتوافق بشكل كبير مع منظورات أو آفاق حالية لبراغماتية تخطت المنعرج اللغوي والتيار التحليلي في الفلسفة.

(2) ذلك هو عنوان مقال جاك بولان Jacques Poulain بمجلة *Rue Descartes* عـــدد 5-6، نـــوفمبر 1992م.، ص.ص. 23-52، عنوان المقال: Le partage de l'héritage anticartésien de C. S. Peirce : D. Davidson, H. Putnam et R. Rorty. وفيه سعى الكاتب إلى تحليـــل براغماطيقيـــة بيرس بوصفها فلسفة سميوطيقية تشكلّت كفرع للغة ومناهضة من زاوية ابستمولوجية لنزعة ديكـــارت الشكية.

في إمكانية تصوّره في ذاته حقيقة بديهية بما يحيلنا إلى الخروج من دائرة الحقيقة في ذاتها بعيدا عن معيار خارجي أو داخلي لها، أي ما يجعلنا نقف أمام طرح البراغماتيين ولا سيما جيمس، الذي رأى أن الحقيقة هي مثل الاسم الذي نطلقه على كل ما يمكن أن يظهر لنا على أنه مفيد في الاعتقاد ومفيد أيضا لأسباب معينة ومحددة.

لكن موقف البراغماتيين لا يخلو كذلك من الارتباك والصعوبة خصوصا عندما أن نعرف المعيار المعتمد (أي النافع والمفيد) سيحيلنا من جديد إلى مسألة التبرير، فهل الحقيقي هو المبرر والعكس صحيح ؟ وهل هما يعنيان نفس الشيء فعلا، واقعا وحقيقة ؟ أم أن هناك فرق بينهما ؟ في الوقت الذي تخلط بينهما البراغماتية مثلما تتهم بذلك. يرد البراغماتيون على هذا الانتقاد بكيفيتين:

1- بعض من البراغماتيين من أمثال بيرس، جيمس وبوتنام صرحوا بأنه من الممكن الاحتفاظ بدلالة مطلقة للفظ "حقيقي" وذلك بإعطائه معنى تبرير في ظل وضعية مثالية، وهي من قبيل الوضعية التي سماها بيرس " نهاية البحث".

2- البعض الآخر من البراغماتيين، ديوي، ديفيدسون وروورتي اقترحوا أن ليس هناك الكثير مما يمكن قوله بخصوص الحقيقة وبأنه يتوجب على الفلاسفة الاكتفاء والتقيّد بالتبرير من مثل ما أسماه ديوي "التأكيد المضمون".[1]

من المعروف جدا أن البراغماتيين يرفضون نظرية الحقيقة على اعتبارها مطابقة، مطابقة التصورات والأحكام والأفكار للوقائع والحوادث وأشياء العالم الخارجي أو ما يعرف بنظرية الحقيقة / الصورة Truth / copy مثل هذه النظرية يرفضها البراغماتيون الكلاسيكيين والجدد بمن فيهم ديوي، رورتي، بوتنام وبدرجة أخف ديفيدسون ورفضهم لها ينبني أساسا، وبعيدا عن المعيار البراغماتي، على تصورهم الذي لا يعترف بالماهية والتمثيل والتأسيس وهي من العناصر الضرورية التي تتصورها بعض الفلسفات كالواقعية عماد فهمنا وكل ما يمكن أن ندركه عن الحقيقة أو أن نصفه بأنه حقيقي.

كان ديفيدسون قد وجه نقدا لازدواجية التصور– المحتوى scheme /contenu بما يتلاءم مع دحضه للنظريات الإبستيمية والتصورات الواقعية للحقيقة.[2]ولكن بأقل حدة من رفض البراغماتيين لنظرية المطابقة بحيث أراد ديفيدسون أن يحتفظ ببعض من وجاهة هذه النظرية ويأقلمها بحسب تصوره لثنائية النزعتين الخارجية externalisme والداخلية internalisme. كيف ذلك ؟

---

(1) Richard Rorty, L'espoir au lieu de savoir, p. 33.

(2) Michel Meyer (sous la direction), La philosophie anglo- saxonne, p.461.

يوافق ديفيدسون ألفرد تارسكي في موقفه بخصوص الحقيقة في جانبها الخارجي القريب من المطابقة لكنه مع ذلك يرى أن لمفهوم الحقيقة ارتباطات أساسية بمفاهيم الاعتقاد والمعنى غير أن هذه الارتباطات لم يمسسها عمل تارسكي ويلخص هذا بقوله:« إن ما قام به تارسكي هو ما أبرزه لنا بالتفصيل حول كيفية وصف نوع النموذج الذي ينبغي أن تكون عليه الحقيقة. إن ما نحن بحاجة إلى فعله الآن هو ما يمكن قوله بخصوص مماثلة حضور مثل هذا النموذج أو البنية في سلوك الناس.» [1] لقد بدا لـ ديفيدسون أن تصور تارسكي بخصوص الحقيقة يشبه موقفا عاما لا يحدد كيفية تطبيق المعيار المعتمد على الحالات الخاصة والجديدة.

2- المطلق والنسبي في الحقيقة:

بخصوص الإبقاء على التمييز بين الحقيقة والإثبات وهو التمييز الذي أشار إليه رورتي في إطار رده على مقالSimon Thompson سيمون تومسون Rorty on Truth, Justification and Justice حيث وافق هذا الأخير في أنه كان ينبغي عليه أنه يكون حريصا أكثر في التمييز بين الإثبات والحقيقة وبأن المفهوم الأول نسبي يضاف إلى جمهور معطى وزائل(عابر) بينما المفهوم الثاني مطلق وأبدي. ويعترف رورتي بأنه لم ينتبه إلى هذا التمييز إلا في كتاباته الأخيرة التي جاءت بعد فترة التسعينيات أما فيما يتعلق بكتاباته الأولى فلم يعر اهتماما كبيرا لما بين الحقيقة والإثبات من فرق بل ربما كان استخدامه لهما مقترنين وفق ما فعل وليام جيمس في بعض الأحيان.

وفي حرص سيمون تومسون على تثمين ملاحظات رورتي المتعلقة بالإثبات والحقيقة رأى أنه من الأفضل التمسك بتمييز واضح بينهما. وما يتبع مثل هذا التمييز إذا كانت الحقيقة لا تقبل الاختزال إلى ممارسات الإثبات فعندئذ لا يكون ما هو حقيقي بالضرورة ما هو مثبت بواسطة المعايير المتداولة في الزمان والمكان. وعلى ذلك فكل اقتراح نختاره للاعتقاد سيتوافق مع واحد من المقولات الأربع. وإذا ما قصرنا انتباهنا على الراهن زمانيا ومكانيا فإن الاقتراحات ينبغي أن تتوافق مع واحدة من المقولتين الأوليين، وهذه المقولات هي:[2]

---

(1) Richard Rorty, Truth and Progress : Philosophical papers, p.22.

(2) Simon Thompson, «Rorty on Truth, Justification and Justice», in, Richard Rorty: Critical Dialogues, edited by, Matthew Festenstein and Simon Thompson, Cambridge, Polity Press, 2001, p. 36.

1- مثبتة وحقيقية Justified and true فعبارات من قبيل "العالم كروي"، "العبودية شر"، يمكن القول أنها في نفس الوقت مثبتة وحقيقية بالنظر إلى ما يلاحظ من زوال الفرق بين الإثبات والحقيقة وبحسب رورتي« إذا كانت لدي شكوك نوعية،عينية خاصة بأحد اعتقاداتي ما إذا كان حقيقيا فباستطاعتي معالجة هذه الشكوك فقط بالتساؤل إن كان مثبتاً على نحو كاف. من خلال اكتشاف وتقييم أسباب إضافية تؤيد أو ترفض. لا استطيع تجاهل التبرير وحصر انتباهي نحو الحقيقة: وعليه فإن الحكم على قيمة الحقيقة والحكم على قيمة التبرير له نفس النشاط، عندما يتعلق الأمر بما ينبغي علي الاعتقاد فيه الآن.»[1] هكذا تبدو، في نظر رورتي أن مثل هذه المعالجة ممكنة عندما تتم عملية مقايسة الاعتقادات بمعايير التبرير في أي ميدان كان من ميادين البحث ولذا فعند التساؤل ما السبب الذي يجعلني أعتقد بأن الأرض كروية أو أن العبودية شر فإنني أذكر البداهة العلمية المتاحة بخصوص المثال الأول وأذكر حججا عن الكرامة المتساوية لجميع البشر.

2- ليست مثبتة أو حقيقية Not justified or true. إذا كانت هذه الشكوك، من ناحية أخرى، مثلما يقول رورتي«مجردة وليست معينة كتلك التي مارسها ديكارت بحيث لا أستطيع فعل أي شيء لحلها فيجب التخلي عنها[....]وينبغي على الفلسفة تجاهلها.»[2] ومعنى ذلك أنه إذا عكست القضيتيت المذكورتين وقلت بأن الأرض مسطحة وبأن العبودية قابلة للدفاع عنها فمن ثمة وتبعا للحالة السالفة فإن هذه القضايا ليست مبررة ولا حقيقية طالما أنها لا تلائم معاييرنا في التبرير. وعليه فإنه فيما يخص الحالتين الأوليين لا توجد هوة تلاحظ بين التبرير والحقيقة في الممارسة أي في الفرق الذي ينبغي يكون في حال ما إذا كان موجودا وهو ما تؤكد عليه الطريقة البراغماتية. يمكن للقضايا أن تتناسب مع المقولتين الثالثة والرابعة عندما نحكم على التأكيدات المصاغة في زمان ومكان مختلف عن وجهة نظرنا الحالية. وهو ما سنلاحظه فيما يأتي:

3- مثبتة وليست حقيقية Justified not true . لنتصور أن يكون مثال القضية مغاير لما عرفناه فيما سبق كأن يكون يقول أحد الأشخاص بأوربا في القرن الرابع عشر بأن "الأرض مسطحة"، أو أن يقول شخص ما بأثينا في القرن الرابع قبل الميلاد بأن "العبودية تقبل الدفاع عنها " وعليه فإن التأكيد في هذه القضايا يكون مقبولا من خلال الإحالة إلى معايير التبرير المعمول بها في ذلك الوقت. ومعنى هذا أنه لا يمكننا القول أن تلك القضايا كانت خاطئة مادمنا نعرف أن المعايير التي احتكموا إليها ليست غير ملائمة.

---

(1) Richard Rorty, Truth and Progress : Philosophical papers, p. 19.

(2) -4 Ibid., p. 19.

ليست مثبتة ولكن حقيقية Not Justified but true . هذه الحالة نقيض الحالة الثالثة. فإذا قال شخص من أوربا في القرن الرابع عشر بأن "الأرض كروية" أو قال شخص من أثينا في القرن الرابع قبل الميلاد بأن "العبودية شر" فإن تأكيدهم في هذه القضايا لا يمكن تبريره على الرغم من أنه حقيقي. لأن، المعايير المحلية المتداولة في التبرير لم تكن تسمح لهم بمثل هذه التأكيدات؛ ومع ذلك فإن هم أقروا بمثل هذه الأشياء فنحن ندرك اليوم بأنها حقيقية. وباختصار، فإن ما نعتقده بأنه حقيقي يمكن أن لا يكون مبررا في ظروف مغايرة. وعليه وفي كلتا الحالتين الثالثة والرابعة فإن الحقيقة والتبرير منفصلين.

وبلغة المنطق الصوري نجد أن الأصناف الأربعة تتراوح بين الإيجاب (في الأولى) وبين السلب (في الثانية) وما بين الإيجاب والسلب أو السلب والإيجاب (في الثالثة والرابعة) بما يفيد أن الإثبات والحقيقة قد يترادفان إيجابا كليا فيكون ما هو مثبت حقيقي كما قد يترادفان في السلب الكلي فيكون ما هو غير مثبت ليس حقيقيا أي أنهما في الصنفين الأوليين يترافقان في الاتصال سواء بالسلب الكلي أو بالإيجاب الكلي هذا من ناحية. ومن ناحية ثانية فإن الإثبات والحقيقة يترادفان في السلب والإيجاب الجزئيين بحيث يكون ما هو مثبت ليس حقيقيا أو أن ما هو حقيقي ليس مثبتا أي أنهما هذين الصنفين الأخيرين يترافقان في الانفصال بالإيجاب الجزئي والسلب الجزئي أو العكس.

وهي طبعا المحاولة التي يقترحها رورتي حينما يدعونا للتخلي عن التبرير والدفاع النظري عن تصوراتنا والاكتفاء بما هو سائد من ممارسات اجتماعية وفق سياقات تاريخية.

ليس من السهل إطلاقا معالجة صلة التبرير بالحقيقة معالجة موضوعية مقنعة لأن التلازم بينهما يتأرجح حسب حالات الانفصال والاتصال التي لا تخضع لقاعدة عامة. وقد رأينا في المقولات الأربع كيف أن التبرير والحقيقة يكونان متصلين سلبا وإيجابا في الحالتين الأولى والثانية بينما يكونان منفصلين في الحالتين الأخريين الثالثة والرابعة. ذلك أن الادعاء والزعم بالحقيقة والحكم بأن الادعاء فيما نصفه بأنه حقيقي على أنه حقيقي يستوجب التبرير ضمن إطار إنساني، أي ضمن جماعة ما من الناس وكل خطاب مهما كانت طبيعته علميا، فلسفيا أو فنيا أو ديني إنما يسعى إلى الاقناع المقترن بزعم القول بالحقيقة ولن يكون هناك إقناع إذا لم يكن هناك تبرير. وبالضبط فالاختلاف بين الفلاسفة إنما ينحصر في مسألة التبرير إما من منطلق موضوعي يخرج عن دائرة التاريخ ويكون لازمانيا وهو ما يرى فيه رورتي نوعا من الهروب من الزمان إلى الأبدية. أو الاكتفاء بمنطلق محلي يكون فيه التبرير تحت رحمة الممارسات الاجتماعية والظروف التاريخية وفي هذه الحالة قد يكون مفهوم التبرير ومعه مفهوم الحقيقة نسبيا وإثنيا مركزيا.

وأما إن اعتبرنا أن الادعاء بالحقيقة لا يستوجب هذا التلازم بين الإثبات والحقيقة، وبأن الحقيقة لا تتطلب تبريرا فذلك يحيلنا إلى مرجعية لا إنسانية تصورتها بعض الفلسفات ضمن سياقات لاهوتية أو ميتافيزيقية فوق – إنسانية وخارج مجال الخبرة البشرية. فلا تحيلنا إلى الذات الإنسانية فردا كانت أو جماعة بل تجعل مصدر الحقيقة مستمدا من قوة غير إنسانية. حول هذه المسألة يتقارب كل من رورتي وغادامير في مفهوم الخبرة والإنشاء حيث أن«الاتصال بالتاريخ يعلمنا أن لا وجود للحقيقة الراسخة وأن لا وجود لوصف للطبيعة، للمجتمع أو للفن يكون صالحا للأبد.

يستند رورتي إلى التأكيد لنقض الأهمية المعطاة للتبرير مختلف التصورات للحقيقة. لكن تظل الخبرة مع غادامير شكلا من أشكال التبرير: فانفتاحنا على مقتضيات خبرتنا يتيح لنا، بالضبط، تشكيل اعتقادات أخرى وبتعديل موقفنا للتمييز بين ما هو مبرّر وما هو غير مبرّر.»[1] أو إن شئنا بين ما يمكن أن نعدّه مبررا وفق خبرتنا وأطرنا الاجتماعية والتاريخية وبين ما يكون غير مبرر وفق هاه الاعتبارات وقد نعتبره حقيقيا على الرغم من انفلاته من قواعد التبرير او التصديق على الادعاء والزعم بأنه حقيقي.

بيد أن البراغماتية من بيرس إلى رورتي وهي تؤكد على الوجه الإنساني الذي اتسمت به منذ بدايتها تنص أيضا على وظيفة الفكر الخلاقة والإنشائية والتي تضع الأفكار موضع التنفيذ لتحدث بها النتائج المرغوبة فتكون بذلك مثبتة ومبررة وحقيقية بتلك النتائج وإلا فلا. وهذا ما يصفه قول ديوي:« فإذا كنا نكوّن أفكارا عامة، وإذا كنا نضعها موضع التنفيذ، نشأت نتائج ما كانت لتحدث لولا ذلك. وإذن فسيكون مصير العالم مختلفا عن مصيره لو لم يتدخل الفكر. وهذا الاعتبار يؤكد الأهمية الإنسانية والأخلاقية للفكر، وآثاره في الخبرة.»[1]بالطبع فإن السؤال الذي طرحه ديوي جدير بالتأمل والمتابعة ونحن نكرر هذا السؤال: ماعساه أن يكون مصير العالم لو لم يتدخل فيه الفعل الإنساني ؟ وكيف يمكن أن تخيل على المنظورين الماضي والمستقبل تطور العالم ؟ كيف ستكون حقيقته ؟ ما هو موقفنا منه نظريا وعمليا ؟ هل كنا سنكتفي بمجرد التأمل والنظر المجرد ؟ أم نسعى إلى ممارسة مداولاتنا الفكرية ؟ يبدو لنا أن أسئلة من هذا القبيل لا يمكن الإجابة عنها إلا من زاوية عملية تتيح جانبا من الحرية والنسبية والاحتمال للعمل البشري المستقبلي في ظل عالم مفتوح قابل للتطوير نحو الأحسن وباعث على التفاؤل.

---

(1) Georgia Warnke, Gadamer, Herméneutique, tradition et raison, p.213.

(2) جون ديوي، نمو البراجماتية الأمريكية، ضمن، فلسفة القرن العشرين: مجموعة مقالات في المذاهب الفلسفية المعاصرة، نشرها داجوبرت د. رونز، ترجمة، عثمان نوية ومراجعة د. زكي نجيب محمود، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، 1963م.، ص.243.

رابعا: شرط الحقيقة:

ضمن تصور خاص لمسار الفكر السياسي وللفن الغربي عموما يطلعنا رورتي على موقف طريف يرى فيه أن "الحقيقة تصنع" [1]وهي فكرة براغماتية بالأساس حيث سبق لرواد البراغماتية أن تطرقوا إليها وألبسوها ثوبا إنسانيا خالصا جعل من الحقيقة شأنا بشريا غير أن رورتي ينفرد في هذا الصدد بمحاولته إلى تطبيق هذه الفكرة على مسارات الفكر العلمي والسياسي والفني التي عرفتها الحضارة الغربية بما يتيح له الوقوف على نماذج تعزز من هذه الفكرة القائلة بأن الحقيقة تصنع أكثر منها شيئا نعثر عليه أو نكتشفه.

وفي هذه القراءة يقدم لنا رورتي نموذجين من الفلاسفة بإمكاننا إدراج كل نموذج منهما في خانتي الحداثة وما بعد الحداثة ذلك أن مسار الفكر السياسي والفن عامة أحدث شرخا بين الفلاسفة. فبعض الفلاسفة بقوا أوفياء للأنوار واستمروا يمجدون العلم وفي نظرهم فإن الصراع القديم بين العلم والدين، بين العقل واللاعقل لم ينقض بل تواصل واتخذ شكلا آخر أي أن صورته تجلت في نزاع العقل مع كل القوى الثقافية التي ترى بأن الحقيقة شيء يصنع بدل أن يكون شيء يعثر عليه. هؤلاء الفلاسفة- بحسب رورتي– اعتبروا« العلم نشاطا إنسانيا براديغماتي (أنموذجي) وأكدوا بقوة على أن العلم الطبيعي يكشف عن الحقيقة بدلا من أن يصنعها. صنع الحقيقة بدا لهم على أنه تعبير مجازي محض ومغالط. وقد تصوروا السياسة والفن بوصفهما دوائر أين غيّر مفهوم الحقيقة موضعه.»[2] فالعلم ومنذ تبلور مفهومه الحديث بوصفها مجموعة المعارف المُنهجة ذات القوانين الموضوعية واليقينية، هو المفهوم الذي أصبح بديلا عن دعاوى ميادين الثقافة الإنسانية التي فشلت في نظر الوضعيين ومن وافقهم

---

(1) أشرنا إلى هذه الفكرة في موضع سابق وقد أكد عليها وليام جيمس حينما ساند موقف ديوي ومدرسة شيكاغو حينما تعرضت للنقد بخصوص موقفها من الحقيقة كما أشاد بها هنري برغسون في المقدمة التي وضعها لكتاب جيمس الحقيقة حينما وصف تصور جيمس للحقيقة بأنه اختراع وليس اكتشاف كما هو الشأن مع الفلسفات الأخرى. وفي نفس السياق نجد ديوي يدعو إلى النظر إلى المعطيات على أنها مأخوذات ليبرز بذلك الفعل والجهد الإنساني لإخراج الحقيقة إلى حيز الوجود وصنعها. لذلك يتأسف على المسار الذي اتخذته الإبستمولوجيا ويقول:« ولو أن تاريخ نظرية المعرفة أو الابستمولوجيا بدلا من لفظة((معطيات)) «givens-data» بدأ بتسمية الصفات المذكورة ((مأخوذاتtakens)) لاختلف أمره اختلافا كبيرا.»

- جون ديوي، البحث عن اليقين، ترجمة وتقديم، د. أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهير- نيويورك، 1960م، ص.204.

(2) Richard Rorty, Contingence, ironie et Solidarité, p. 22.

على تصورهم المقدس للعلم. العلم من هذا المنظور، أصبح النموذج الذي ينبغي على الفلسفة أن تحتذيه وتبعا لهذا جاءت بعض الفلسفات التي رفعت شعار العلم وأرادت أن تكون فلسفات علمية لتحصل على المصداقية والمعرفة الموضوعية التي للعلم والبراغماتية في صيغة من صيغها المتعددة تقترب إلى حد بعيد من هذا الفهم.

ليست البراغماتية أو بالأصح البراغماتية الجديدة من دون تبعات على مستوى الأخلاق والاجتماع. ومعالجتها لمسائل المعرفة والمنهج واللغة ليست منفصلة في آثارها العملية عن السياسة والتربية. وأكثر من هذا فالبراغماتية في اعتقاد رورتي مثلما كانت في ذهن ديوي « تمتد في أخلاق اجتماعية وسياسية أين تشكل الديمقراطية الليبرالية في الآن نفسه الإطار والتعبير المؤسساتي الأكثر تكيفا.»[1] وفي ظل هذه الأجواء الديمقراطية والليبرالية التي يتعايش فيها الأفراد ضمن ميثاق يضمن لهم الأمن والاستقرار والرخاء بحيث يتحتم على نفس هؤلاء الأفراد (المتمتعين بدرجة المواطنة) أن يظهروا تضامنهم مع بعضهم في كل ما يخص حياة الجماعة والمقتضيات التي تستوجبها لذا وجدنا رورتي في مجال المعرفة الحقيقة يستعيض عن الموضوعية بالتضامن نظرا لما لهذا المفهوم من أبعاد سياسية واجتماعية. في ذات الوقت فهؤلاء الأفراد يستفيدون في سياق الدائرة الخاصة لوجودهم من حق الاختلاف والتفرد الذي ينقذ رغباتهم وطموحاتهم الخاصة من قبضة الجماعة.[2] إن هذا الحق في التعبير داخل الجماعة هو ما يتيح لنا رؤية الحقيقة من منظور مختلف، متغير، نسبي يكون الضمان فيه هو الحق ذاته الذي يكفل للفرد نظرة نسبية تزيح عنها احتكار الحقيقة ومطلقيتها.

إذن، شرط الحقيقة إذا شئنا بالنسبة لـــ رورتي يبدو أنه كامن في استعمالنا للغة من خلال وعينا بعارضية لغتنا. ففكرة صنع الحقيقة تتجسد من خلال عباراتنا وجملنا التي وحدها توصف بأنها حقيقية أو خاطئة ونحن الذين ننطق، نحن فقط من يتكلم وليس العالم. الحقيقة توجد هنا بعبارة رورتي وليس هناك من يفرضها على الإنسان. يقول رورتي إن القول: « بأن الحقيقة ليست هناك، يعني بكل بساطة القول بأنه من دون الجُمَل فلا وجود للحقيقة، وبأن الجُمَل هي عناصر للغات الإنسان، وبأن ما نسميه اللغات هو إبداعات إنسانية.»[3]

لا يأبه رورتي أن يتهم في موقفه هذا بالنسبية واللا عقلانية ويستمر في طرح تصوراته مستندا إلى فكرته في ضرورة التخلص من بقايا أفكار علقت ولقرون من الزمن بالفكر

---

(1) Michel Meyer (sous la direction), La philosophie anglo- saxonne, p.478.

(2) Ibid, p.478.

(3) Richard Rorty, Contingence, ironie et Solidarité, p. 23.

الفلسفي الغربي وينبغي استبدالها بمفردات جديدة تبرز لنا حقيقة ما يتصوره عن حقيقة العالم الذي وإن اعتبر أن الخطابات الفلسفية والعلمية والفنية تختلف فيما بينها إلا أن ذلك لا يعني أن العالم يتحدث هذا الخطاب أو ذاك وإذا كانت لغة نيوتن تساعدنا على التنبؤ بوقائع العالم الذي نعيش فيه أفضل مما تفعل فلسفة أرسطو فهذا لا يعني أن العالم يتكلم لغة نيوتونية.[1] وعليه فإن حقيقة العالم كامنة في أوصاف الإنسان عن العالم وحدها الأوصاف التي تكون حقيقية أو خاطئة.

تتجلى لنا، من خلال موقف رورتي الرابط بين الإنسان والعالم عن طريق اللغة، مسحة مثالية يحاول رورتي جاهدا الدفاع عن نفسه ضد الاتهام بالمثالية[2] من خلال آرائه التي قد توحي لقارئها بذلك فالقول بأن العالم لا يوجد هناك أو أنه موجود لنا نحن والعالم ليس له طبيعة باطنية يدعنا نتصور أننا أحد المثاليين الذين يجعلون الذات مركزا ومحورا للعالم لكن سرعان ما يتلاشى مثل هذا الفهم حينما نستدرك موقفه المدعم للفكرة البراغماتية عن الاستعمال والتداول في اللغة الذي يوقفنا على حريتنا من خلال تحريرنا من الخطابات ويفتح أمامنا السبل للوصف المتجدد لذاتيتنا وهويتنا ويحقق غاياتنا من التضامن والمحادثة. في داخل المحادثة يحدث كل واحد غيره عن رؤيته للأشياء التي قد لا تقنع الآخر بوجهة نظرنا لكنها تتيح إقامة جسور بيننا وبين مختلف الجماعات.[3] المحادثة بهذا المعنى، تزول معها حدود وحواجز العوالم المختلفة وتسمح بتحديد أفضل الآليات لإحداث تقارب بين المجتمعات.

وإذا كان منطلق المحادثة هو اللغة فإن تعددها داخل المحادثة لا يعني بحسب رورتي أن واحدة منها هي الحقيقة أو أنها تعبر عن الحقيقة أفضل من الأخرى وكل لغة سواء أكانت علما أو فلسفة أو فنا إنما هي جزء من المحادثة الإنسانية التي يمكن القول أنها في نهاية المطاف هي الحقيقة. الحقيقة من هذه الزاوية النسبية، ليست في اعتقاد رورتي سوى ما يكون متوافقا مع منطوقاتنا وجملنا التي نصفها بأنها حقيقية وفق ما يتلائم مع معايير معتقداتنا وثقافتنا ومجتمعاتنا.[4]

يمكن أن نرسم ملمحا عاما يعرفنا على انتقال فكر رورتي ضمن عقد من الزمن أي منذ سنة 1979م.، تاريخ نشر كتابه "الفلسفة ومرآة الطبيعة" وسنة 1982م.، تاريخ نشر كتابه

---

(1) Richard Rorty, Contingence, ironie et Solidarité, p. 25.
(2) Frederic Schick,« Liberty, Equality, and Diversity : Some Reflections on Rorty», in, Social Research, Vol. 59, No. 2(Summer 1992), p.299.
(3) Ibid., p.306.
(4) Perez Zagorin, «Rejoinder to a postmodernist», in, History & Theory, May2000, Vol. 39 Issue 2, p.201, 9 p.

الثاني الهام "نتائج البراغماتية" إلى غاية سنة 1989م.، تاريخ إصدار مؤلفه الرئيسي "العرضية، الساخرية والتضامن " في بداية هذه العشرية من الزمن كان رورتي قد وضع الحجر الأساس لفلسفته عند بدأ بشن حملة عنيفة على الابستمولوجيا الحديثة فبدت بذلك أفكاره نظرية ساهمت في تحليل ونقد بشكل كبير وواسع الفلسفة الغربية من خلال نظرة فلسفية لا- تأسيسية ثم تحول هذا الاهتمام في نهاية العشرية إلى التركيز على معنى اللا- تأسيس بالنسبة للمجتمع الغربي[1] فكأنما الفيلسوف ينتقل من مجرد عرض أفكار إلى خطوة تالية هي محاولة التثبت والتطبيق الفعلي لهذه الأفكار. ومن دون شك، فإن نمط النمط النقد المسلط على نظرية المعرفة يشكل معلما ما بعد حداثي لدى رورتي. وهذا ما يتضح حتى من خلال بعض المعاني المقدمة لما بعد الحداثة والتي لا تخلو من الإشارات الصريحة لانتقاد الابستمولوجيا الحديثة.

فعلى الرغم من أن رورتي يشير في مواضع أخرى من كتاباته إلى أنه يستخدم مصطلح ما بعد الحداثة بمثل ما يستخدمه به ليوطار[2] إلا أنه من جهة أخرى يحاول حصر هذا الاستخدام في الشكل دون المضمون عندما يؤكد في تعريفه السابق على مسألة النسيان المتدرج لتقليد فلسفي معين، بمعنى أن هذا النسيان ينصب على الابستيمولوجيا بوصفها الموضوع الأساسي في التقليد الفلسفي الحديث والذي انتقده رورتي بشدة في كتابه "الفلسفة ومرآة الطبيعة "Philosophy and the mirror of nature. مع هذا فإن المضمون الذي يحاول رورتي إيهامنا بأنه محل اختلاف بينه وبين ليوطار هو في الحقيقة ليس كذلك لأننا نجد نفس المضمون عند هذا الأخير عندما يشير إلى مسألة النسيان في معرض حديثه عن فشل مشروع الحداثة، بحيث يبرز خلافهما بخصوص تأويل كل منهما لـ فتغنشتاين وما يستخلص من هذا التأويل أي بين تأويل ليوطار تبدو فيه ما بعد الحداثة تغيرا حاسما يقسم الثقافة وبين فكرة رورتي التي ترى فيها – أي ما بعد الحداثة في هذا يشير رورتي ببساطة النسيان المتدرج لتقليد فلسفي معين، وأنها تستخرج خلافاتنا حول ما ينبغي أن ينشغل به المثقفون. ويستطرد رورتي أن حل هذا الخلاف ليس واضحا غير أنه مقتنع بفائدة موضوع كهذا في النقاش بين

Visite du Tue, 16 Apr 2002 05:11:38 -0400

(1) Susan Bickford, Why We Listen to Lunatics: Antifoundational theories and feminist politics, in, Hypatia vol.8, no. 2 (spring 1993), p.105.

(2) من الأمور التي تسترعي الانتباه على مستوى استعمال مصطلح ما بعد الحداثة، أننا نجد رورتي وهو فيلسوف أمريكي يعود إلى الفلسفة الفرنسية وبالذات إلى ليوطار لاستعارة المصطلح واستخدامه بذات الدلالة التي هي عند ليوطار وفي المقابل لذلك فإن ليوطار نفسه وهو فيلسوف فرنسي استعار هذا المصطلح من البيئة الأمريكية وبالتحديد من استعمالات النقاد وعلماء الاجتماع له.

الفلاسفة الفرنسيين وزملائهم من البلدان الأخرى.[1] لكن رورتي لا يمكننا من التعرف الدقيق على نوعية الفائدة التي يمكن استخلاصها من المناقشات الفلسفية بين مفكرين من مناطق مختلفة عدا أن يدرج ذلك ضمن نظرية هابرماس في الفعل التواصلي.

وإذا كان رورتي يريد أن يُقلّل من شأن اختلافه مع ليوطار بصدد قراءة كل منهما لـ فتنغشتاين Wittgenstein ودور هذا الأخير في الفلسفة المعاصرة عموما وفي مسألة الحداثة وما بعد الحداثة على وجه الخصوص، بحيث لا يُعير كبير الاهتمام لهذه النقطة الخلافية. لكنه في المقابل لذلك يُؤكّد على نقاط اختلاف أخرى ومن بينها استغرابه من موقف ليوطار المُتسم بالتناقض ذلك أنه يريد التخلي عن مشروع تاريخ عالمي(كوني) وفي نفس الوقت يُبدي استعداده لإيجاد معنى تاريخي للعالم في ظل، على سبيل المثال، تكنولوجيات الإعلام الجديدة والتطورات الجديدة للعلوم الفيزيائية والبيولوجية.[2]

يعتقد رورتي بأن ليوطار يؤول بشكل خاطىء أو يسيء فهم نقد هابرماس وأتباعه والبراغماتيين المُوجّه إلى الفكر الفرنسي الحالي، ويرى أنه من الخطأ أن يُصنّفوا على أنهم عقلانيين بالنظر إلى تصورهم اللا-نقدي للعقلانية بل إن كل ما في الأمر حسب رورتي أن المسألة تكمن في قبول الإقناع كأساس للتقدم الاجتماعي(أي الإجماع بلغة هابرماس) أو اللجوء إلى القوة والعنف بحسب التصور الثوري المضاد للمؤسسات الليبرالية. إن"العقلاني" مرادف بكل بساطة لـ "المقنع" و"اللاعقلاني" يعني"استحضار القوة " في حين يستطرد رورتي « لا نُؤكّد بأن المُفكرين الفرنسيين قد لجأوا إلى الأسلوب القوّي[العنيف]. غير أننا نشعر بقلق أحيانا حيال نزعتهم المُضادة للطوباويةanti-utopisme ومن نقص إيمانهم الظاهر بالديمقراطية الليبرالية، حتى بالنسبة للذين يعتقدون وأنا واحد منهم بأن الفكر الفلسفي المعاصر الأصيل قَدِمَ وأشّعَ من فرنسا إلا أنهم لا يستطيعون فهم موقف المفكرين الفرنسيّن الذين هم مُستَعدون لقول مثلا: برفض ماي 68 مذهب الليبيرالية البرلمانية.»[3]

في ردّه على التساؤل لماذا يتعذر فهم الفلاسفة ومنهم ليوطار الذين يتخذون من أحداث تاريخية خاصة دليلا على إفلاس أكثر الجهود قدما للإصلاحات الاجتماعية يُشير رورتي إلى أن إرادة كهذه قد تكون بعض بقايا المجهود المتواصل لإنقاذ شيء من الماركسية، أي المجهود الذي انتهى إلى تبنّي بعض عادات الفكر الماركسي، إرادة كهذه يراها رورتي تُميّز الفلسفة الفرنسية عن مثيلاتها الإنكليزية، الأمريكية والألمانية.[4] فمحاولات المُفكرين المُنضوين تحت

---

(1) Richard Rorty, Le Cosmopolitisme sans émancipation, traduit par Pierre Saint-Amand, Critique, Mai 1985, N° 456, p. 580.

(2) Ibid., p. 579.

(3) Ibid., p. 578.

(4) Ibid., p. 579.

جناح التسميات، ما بعد الحداثية post-moderne أو ما بعد البنيوية post-structuraliste أو ما بعد النيتشوية post-nietzschéenne من أمثال: فوكو Foucault، دريدا Derrida و دولوز Deleuze هم في حقيقة الأمر ممن ما زالوا يعتقدون بدور طلائعي وهذه الفكرة التي يُرسخها رورتي لا تعود إلى نقد النظرية الماركسية marxisme أو ما بعد الماركسية post-marxisme بقدر ما هي موقف الفيلسوف السلبي من الفلسفة والذي يرفض معه قدرة الفلسفة على تغيير الواقع أو اكتشاف أشياء من قبيل طبيعة المعرفة، طبيعة اللغة، القصدية أو المرجعية بحيث يكون لها أثر على تعديل حياة النقاد المؤرخين أو الأنثروبولوجيين فالفلاسفة في اعتقاده لم يكتشفوا أي شيء وليس بمقدورهم فعل ذلك في المستقبل وهم لا يملكون خبرة خاصة بل إن ما بإمكانهم فعله هو فقط سرد روايات وقصص تُكمِل وتُدعِم قصص أخرى.[1]

ومن بين الروايات التي جاء بها الفلاسفة المُحدثون وانتشرت مع الحداثة كخطاب تبريري تلك المتعلقة بتحرر الذات وهي الفكرة التي يرى كل من ليوطار و رورتي أنها باتت مرفوضة وأن الزعم بعالميتها لم يعُد مستساغاً في الفكر ما بعد الحداثي ومن بين« الأساليب الأخرى لدفن التسليم بحرمان فكرة التحرر العالمي (الكوني) التي وعدت بها الحداثة، أنها عملت، بالمعنى الفرويدي، ليس على ضياع الموضوع فحسب ولكن على ضياع الذات التي وُعدت بهذا الأفق. إن الأمر لا يتعلق فقط بإقرارنا بالتناهي الذي نحن عليه وإنما إقامة وضع قانوني لـ " نحن"، مسألة الذات. ما أريد قوله: هو الفرار وطرد من دون مراجعة الذات الحديثة وتكرارها بتحريف ساخر أو تهكمي صلف. إن هذا الإعداد، أعتقد، سوف يقودنا إلى هجر أولا البنية اللغوية التواصلية(أنا/ أنت/ هو) والتي، بوعي أو من دونه، اعتمدها الحداثيون كنموذج أنطولوجي وسياسي.»[2]

فإذا صح أن الابستيمولوجيا الحديثة التي طالما انتقدها رورتي ليس من مهامها إثبات معرفتنا بقدر ما ينحصر دورها في إضفاء الشرعية على المعرفة العلمية، بحيث تصبح نموذجا لباقي أشكال المعرفة الأخرى عندئذ تكون مهمة الابستمولوجيا استنباط شروط إمكانية الصلاحية والعمل على توسيعها لإظهار إمكانية معرفة صارمة في ميدان آخر. غير أن رورتي يقترح استبدال الابستمولوجيا بالإنشاء(التهذيب) édification وجهود البرهنة في التقليد الغربي بنزعة عرقية مركزية شدّيدة بوصفها مهمة لاستنباط شروط إمكانية هذه الصلاحية.[3]. فهل ينطبق ذلك على الليبرالية الجديدة التي ينافح عنها رورتي ؟

---

(1) Richard Rorty, Objectivisme, relativisme et réalité, p.100.

(2) Jean -François Lyotard, Histoire universelle et différences culturelles, Critique, N° 456, Mai 1985, p.562.

(3) Ibid, p. 210.

الباب الثالث:

البراغماتية الجديدة واليوتوبيا الليبرالية

الفصل الأول:

الليبرالية وإشكالية العدل

أولا:

- **الليبرالية:**
- **الليبرالية : مذهب الإنسان:**

ثانيا:

- **الليبرالية ومعضلة العدالة:**

1- راولس: العدل بوصفه إنصافا:

2- رورتي: العدل بوصفه إخلاصا(ولاء):

أولا: الليبرالية:

لكلمة ليبرالية سحر خاص، فهي من الكلمات الجميلة التي يزخر بها قاموس الفلسفة عامة والسياسية منها خاصة وتمتلك هذه الكلمة جاذبية لا تقاوم لكن بالرغم من الجمالية المفرطة والجاذبية الكبيرة التي تتضمنها لفظة الليبرالية بإحالتها المباشرة إلى الحرية وهي غاية إنسانية نبيلة لكن الغموض يلفها وهي اليوم أكثر غموضا من ذي قبل بحكم التأويلات التي تتنازعها والقناعات التي تفرض أحادية طرحها وهيمنة تصوراتها ومواقفها خارج نطاق الحوار.

برزت الليبرالية في أوربا موطنها ومنشؤها، وكان ظهورها بمثابة رد فعل عنيف على حقب تاريخية حدث فيها انتهاك صارخ لقيمة الإنسان وكرامته تحت وصايات الدين والإقطاع والملكية، حيث عملت هذه الوصايات على تحطيم كرامة الإنسان الغربي، وقلصت مساحة حريته لأدنى الحدود. الليبرالية فكرة إنسانية أوربية الولادة والمنشأ.. لرفع معاناة الإنسان الأوروبيّ من ذوي السلطة الدينية والدنيوية. ومضمون فكرتها، التمرّد والرفض لكل أشكال السلطة الخارجية المانعة، من تحقيق الاستقلال الذاتي الفردي. وبناء على ما سبق يمكننا أن نقول أن الإنسانية ضمن تاريخ بناءاتها الاجتماعية« لم تعرف مجتمعا تتدافع فيه رغبات الأفراد، وتتقاطع، على اختلافها، كالمجتمع الليبرالي؛ ولم تعرف مجتمعا يتحمل مسؤولية فتح آفاق التاريخ كالمجتمع الليبرالي. ولا يعني ذلك بالضرورة التقدم المطرد والقدرة الفعلية على الوفاء بالوعود وتحقيق الأحلام.»[1] وهكذا لا تتشابك رغبات الفرد مع الرغبات الظاهرة لغيره من الأفراد في المعرفة وفي الثروة والقوة والجاه والاعتراف وإنما أيضا في الرغبات الباطنية التي لا تعلن عن نفسها والمتمثلة في القدرة على الريادة والقيادة والتوجيه وهذه الرغبات هي من الدوافع الرئيسية وراء صيرورة التاريخ وصناعته.

ولا يعني هذا، أن الليبرالية بفضل ما قدمته للإنسان الغربي، أنها حققت له آماله وطموحاته بالشكل الذي يجعلنا أنها تمثل نهاية التاريخ كما يحلو للبعض وصف المجتمعات الليبرالية الديموقراطية بذلك فهي وإن أنجزت الكثير للإنسان الأوربي والشمال أطلنطي إلا أنها كانت وبالا على إنسان المجتمعات الثالثية التي أخضعت للعبودية والاستعمار والجهل والفقر لفترة طويلة من الزمن نما وتطور فيها العالم الأول والذي زعم منظروه وقادته بالتقدم والرقي والحضارة لجميع الشعوب وعلى الرغم مما في هذا الزعم من صحة وحقيقة نسبيتين مستا مظاهر التمدن والتحديث المادي إلا أنها محصلة ذلك كانت نتائج سلبية.

---

(1) نصيف نصار، باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 2003م.، ص.332.

الليبرالية : مذهب الإنسان:

لقد أشرنا إلى أن الليبرالية تهتم بالإنسان وتعتبره قضيته الأولى وعليه فهي مذهب قضيته الإنسان الفرد وإلى حد ما الإنسان الاجتماعي، وعلى ذلك فكل النزعات التي اختصت بهذا القضية- قضية الإنسان - كان لها إسهام واضح في تقرير مبادئ الليبرالية والتي هي:العلمانية، الإنسانية، العقلانية، النفعية.

العلمانية: sécularisation

تعني العلمانية في أطروحاتها فصل الدين عن السياسة، كما تعني فصل الدين عن النشاط البشري بعامة، وعلى مثل هذا المبدأ يقوم المذهب الليبرالي في كافة المجالات: السياسية، والاقتصادية، والفكرية، بل لا تكون الدولة ليبرالية إلا حيث تكون العلمانية، ولا تكون علمانية إلا حيث تكون الليبرالية. ومن هنا فجل الليبراليين في حديثهم عن الليبرالية كانوا علمانيي الطرح. وقد ورد في قاموس لالاند A. Lalande أن الليبرالية « مذهب سياسي– فلسفي، لا يرى في الإجماع الديني شرطا لازما ضروريا للتنظيم الاجتماعي الجيد، ويطالب بنفس القدر من حرية الفكر للكل.»[1] ومن هذا المنظور كذلك يذهب رورتي إلى اعتبار الثقافة التي تواكب الليبرالية أو ما يسميه ثقافة الليبرالية الساخرية ينبغي أيضا أن تكون ثقافة منزوعة التأليه- غير مؤلهة- أي ثقافة لا دينية[2] وهو يعتقد بأن ثقافة الليبرالية هي ثقافة علمانية إلى حد كبير، ثقافة يتم فيها التخلي عن وجهة نظر الإله أو هي ثقافة تتوافق مع الإعلان عن موت الإله.

العقلانية:Rationalisme

تفيد العقلانية الاكتفاء بالعقل والاستغناء عن كل مصدر في الوصول إلى الحقيقة، إلا عن العقل الإنساني، وإخضاع كل شيء لحكم العقل، لإثباته أو نفيه، أو معرفة خصائصه ومنافعه، والعقل المحكّم هنا هو عقل الإنسان، وهكذا تقوم الليبرالية على مبدأ أن العقل الإنساني بلغ من النضج العقلي قدرا يؤهله أن يرعى مصالحه ونشاطاته الدنيوية وأن يقرر ويبت في كل أموره الدنيوية والدينية من دون أبوية ومن دون وصاية خارجية ومن هنا فالعقلانية متصلة بالنزعة الإنسانية.

---

(1) André Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, (Paris, PUF, 18ème édition, 1996), p.558.

(2) مثل هذا الموقف يبدو للبعض أنه ليس صحيحا ولا يطابق الحقيقة على أرض الواقع تماما ذلك أن الأوضاع العالمية الحالية تبرز أن الادعاء بتحييد الدين وفصله عن الجدالات والنزاعات السياسية لم يجد طريقه بعد إلى التنفيذ وفي الديمقراطيات الغربية التي غالبا ما رددت هذا الزعم لا تزال أواصر الربط الخفي غالبا في علاقة الدين بالدولة وطيدة. كما يبدو هذا أيضا في ظل الأوضاع العالمية وعلاقة الغرب بمجتمعات العالم الثالث التي تتضح فيها جدلية الوصل والفصل للسياسة عن الدين أو ما يمكن أن نسميه بالعلمانية النفعية.

الإنسانية:[1] Humanisme

تؤمن الإنسانية بالدفاع عن حرية الفرد، والثقة بطبيعة الإنسان وقابليته للكمال، وتقرر التمرد على سلطان الكنيسة بل إنها تدعو إلى التمرد على نظام الحكم إذا ما حاد عن تحقيق الهدف من وجوده السياسي ألا هو تحقيق الأمن والرخاء والسعادة لأفراد المجتمع البشري. ومن منظور الفردانية ليست الليبرالية منفصلة عن الاتصال بالآخر بل إن المذهب الليبرالي يؤكد على القبول بأفكار الغير وأفعاله، حتى وإن تعارضت مع المذهب، شرط المعاملة بالمثل. وفي إطارها الفلسفي تعتمد الليبرالية: العقلانية والنفعية لتحقيق أهدافها.

النفعية: Utilitarisme

تجعل النفعية تجعل من نفع الفرد والمجتمع مقياسا للسلوك، وأن الخير الأسمى هو تحقيق السعادة لأكبر عدد من الناس. فالحقيقة التي تقررها الليبرالية ولا تعلوها حقيقة أخرى تكمن في الفائدة والنفع اللذان يعودان إلى الفرد وحده. إنه مذهب يرى الحق في أن يكون الفرد حرا طليقا من القيود، وعليه مسئولية تقصي الحقيقة، ومسئولية اتخاذ موقف خاص والدفاع عنه، هذا في ذات نفسه، وعلى كافة الأطراف ذات السلطة: مجتمع، قبيلة، حكومة، مذهب، ملة، أن تحترم هذا المزايا والرغبات في الإنسان، وتكف عن كل ما يعرقل تحقيق هذه الذاتية، بل وتمنع كل من يعمل على تحطيم هذه الذاتية، بمنع أي وصاية، وعليها أن توفر كافة الظروف، وتُهيأ السبل الكفيلة للوصول إلى هذه النتيجة.

هكذا، فكل هذه المذاهب وغيرها كان لها نصيب في صياغة المذهب الليبرالي، وهذه نتيجة طبيعية لمشكلة كان يعانيها كل المفكرين على اختلاف توجهاتهم، هي: انتهاك حقوق الإنسان في أوروبا والسعي إلى إيجاد ميثاق كفيل بالتخلص من ربقة المظالم والطغيان الممارس من قبل قوى مختلفة باسم الدين تارة وباسم الملكية تارة أخرى وفي مرات باسم الطبقية الاجتماعية والاقتصادية كما كان الشأن مع الإقطاع. وعليه فالليبرالية في جوهرها تركز جهودها على الفرد وتسعى إلى تحرره من كل سيطرة وتسلط سواء أكان تسلطا للدولة أو للجماعة على الفرد. ولهذا أيضا كان نضال الليبرالي من أجل الحد من الاستبداد الذي قد تمارسه سلطة سياسية واجتماعية على الكائن الإنساني في فرديته وحريته. إن للفرد أهمية قصوى في التصورات الليبرالية وهو يشكل جوهر النظرية الليبرالية ومن ثم وجب أن ينظر

---

(1) مدلول النزعة الإنسانية يشير إلى مصطلح تداوله مثقفو عصر النهضة الذين اهتموا بالآداب اليونانية القديمة غير الدينية ولذا فإن معنى كلمة إنساني تدل على الفكر الذي يجعل من الإنسان معيار المعرفة والحقيقة ومركز الفكر وغاية الفعل وفق تصور آلان تورين في كتابه نقد الحداثة، هامش ص.272. إذن، ليست هناك قوة خارجية يمكن أن تتخذ كسلطة للحقيقة وللسلوك.

إليه متحررا من كل أنواع السيطرة والاستبداد. وبحسب جون ديوي الليبرالية أو« التحررية تعلم أن الفرد ليس شيء ينال ويحصل ويدرك، وأن ذلك لا يتم في عزلة وفصل وإنما بفضل معونة ومؤازرة الظروف والأحوال الثقافية والمادية، بما في ذلك النظم الاقتصادية والتشريعية والسياسية((الثقافية)) وكذلك العلم والفن.»[1] الفرد في الليبرالية وإن كان معطى خام، لكنه يتشكل كفرد مواطن في الديموقراطيات الليبرالية وهذا يستلزم تشريعا لتنظيم إطار الحياة الذي يعيش فيه مع الآخرين من دون أن يكون ذلك الإطار عامل قمع أو إعاقة أو تثبيط لحرية أو لما يصبو إليه من غايات وأهداف والتي من أبرزها التحرر من السُلط بأنواعها:

- سلطة الفرد على الفرد أو الاستبداد الأناني.
- سلطة الجماعة على الفرد أو الاستبداد الاجتماعي.
- سلطة الدولة على الفرد أو الاستبداد السياسي.

إن السعي إلى التحرر من السلطة وإن بدا في شكله الأقصى رغبة الكائن البشري في التمتع بحريته إلا أنه لا يخلو في حد ذاته من سلطة السلطة فتغدو هذه الحرية سلطة تسلّط على الإنسان أو هاجسا ينتابه في كل حين.« هكذا يقود السؤال عن معنى السلطة لا إلى الوعي بها من أجل تحليل آلياتها بل إلى ثورة الوعي ضد عدم قيام نقيضها. ولئن بدا تاريخ الإنسان محكوما بالمطابقة بينه وبين السلطة إن مطلب الحضارة الإنسانية قد غدا يقوم على طموح آخر وهو ((لماذائية السلطة)).»[2] أما الإجابة عن هذا التساؤل فتكمن في حاجة الإنسان إلى السلطة التي وإن رغب في التمرد عليها أو الثورة عليها إلا أنه يعترف بفضلها وضرورتها في تنظيم الحياة الإنسانية وهذا حتى من طرف من عرف عنهم عداءهم لأية سلطة.

هذا التحرر من السُلط بجميع أشكالها وما يترتب عليه من فعالية ونجاعة على كثير من الأصعدة هو ما جعل - في نظرنا- الدكتور فتحي التريكي يبدي موقفا تبريريا يدافع فيه عن الليبرالية إلى حد ما – على الأقل ضمن ظروف تاريخية وسياقات اجتماعية رافقت نشأتها– ضد الرأي الذي يتخذه عبد الله العروي[3] من الليبرالية، حيث يرى التريكي أن « الليبرالية

---

(1) رالف ن. وين، قاموس جون ديوي للتربية " مختارات من مؤلفاته"، ترجمة وتقديم، د. محمد علي العريان، مكتبة الأنجلو المصرية بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة- نيويورك، 1964م.، ص.54.

(2) محمّد علي الكبسي، أسطورة الفكر السياسي، الفكر العربي المعاصر،(مجلة فكرية مستقلة تصدر شهريا عن مركز الإنماء القومي- بيروت) العدد 39، (آيار-حزيران1986م.)، ص.109.

(3) من المعروف عن عبد الله العروي توجهه الماركسي المعادي لليبرالية ولئن كان التريكي يشاطره الرأي في تقسيمه للمراحل التي مرت بها الليبرالية وهي مرحلة التكوين ثم مرحلة الاكتمال وبعدها مرحلة الاستقلال وأخيرا مرحلة التقوقع إلا أنه يختلف معه بخصوص المرحلة الأخيرة التي لم تكن نتيجة الوعي باستحالة التطبيق بقدر ما يرجع ذلك إلى ما حدث من تحول جذري في طبيعة الدولة ذاتها.
- فتحي التريكي ورشيدة التريكي، فلسفة الحداثة، ص.64.

ونتيجة لصراعات تاريخية أخذت أحيانا أشكالا عنيفة ضد حكم الإقطاع واستبداد الملوك والكنيسة. كان لا بد من التشديد على الحريات والحقوق، وكان لا بد من إقرار الفردية والذاتية على الصعيد الفكري، ولا بد من التأكيد على استقلالية الفرد وكرامته ومسؤوليته وملكاته المتعددة، ولا بد أن ينظر الفرد إلى نفسه لا كمخلوق فقط بل وأيضا كخالق للأشياء والقيم، ولا بد أن يناضل من أجل الاختلاف والحفاظ على حرية الأقليات والمخالفين في نمط العيش والفكر. تلك عناصر فعالة تضمن الليبرالية كإيديولوجيا عمل النجاعة على صعيد الاقتصاد والسياسة وعلى صعيد الفكر والتنظير.» [1] وبكلمة واحدة فالليبرالية عملت على تمجيد ما حرمت وعانت من أجله وخاصة الحرية على المستويين الفردي والجماعي في الفكر والعمل، في الاعتقاد والأخلاق، في حرية الاقتصاد والمال والتجارة كما في حرية التجمع والعمل السياسي.

ويمكننا أن نجمل جوهر الليبرالية وغايتها في هذه الصياغة التي توضح لنا ما عساها أن تكون: جوهر الليبرالية = التركيز على أهمية الفرد + التحرر من كل سلطة خارجية. كما يحسن بنا أن ننبه إلى أن الليبرالية كنظرية في السياسة والاقتصاد والاجتماع لم تتبلور على يد مفكر واحد، بل أسهم عدة مفكرين في إعطائها شكلها الأساسي. ففي الجانب السياسي يعتبر جون لوك J. Locke (1632-1704م.) أهم وأول الفلاسفة إسهاما في القرن السابع عشر وفي الجانب الاقتصادي قدم آدم سميث A. Smith(1723-1790م.) أكبر إسهام لها في القرن الثامن عشر كما كان لكل من جان جاك روسو J. J. Rousseau (1712-1778م.) وجون ستيوارت مل J. S Mill (180-1873م.) في القرنين الثامن والتاسع عشر دور بارز وإسهامات واضحة في سبيل بلورة معالم النظرية الليبرالية سياسيا واجتماعيا واقتصاديا ولكن هذا بالإضافة إلى مجهودات فلاسفة ومنظرين آخرين ممن عملوا على إرساء قواعد الليبرالية بوصفها أداة لتنظيم حياة الفرد والمجتمع وتوسطوا في طرحهم بين رفضهم لمجتمع من دون سلطة أو مجتمع الفوضى وبين مجتمع تستغل فيه السلطة أو يساء فيه استعمالها وبالتالي فالقواعد المرسخة في الليبرالية تجسد حكم القانون وسيادته وإصلاح مؤسسات المجتمع وتطويرها. وبكلمة مختصرة، فإن ابتكار« الليبرالية تناسب خلال القرن التاسع عشر بنضج الفكر السياسي الذي تجسّد في مذهب مع كل من كونستان B. Constant، بريفوست بارادول Prévost-Paradol، ألكسيس دو توكفيل A. de Tocqueville، لابولاي Laboulaye.»[2] مع هؤلاء ومفكرين آخرين ظهر المذهب الليبرالي الذي سوف يتحدد في صيغتين واحدة أوربية وأخرى أنغلو-ساكسونية.

(1) فتحي التريكي ورشيدة التريكي، فلسفة الحداثة، ص.64.
(2) Michel Meyer (sous la direction), La philosophie anglo- saxonne, p.122.

قديما حينما شرع في استعمالها أخذت معاني أقل ما يقال عنها أنها مضطربة ومختلفة الدلالة بحسب نظرة أصحابها لها. وقد أضاف التنظير والممارسة السياسيين اضطرابا في مفهوم الليبرالية أين كان لتراكم التجارب التي عرفتها أوربا بدءا من العصر الحديث أثرا في تطور الليبرالية بلغ مداه في الولايات المتحدة الأمريكية إلى حد يتكلم فيه بعضهم عن تعاصر هذا التطور لما حصل من انحراف كبير في أمريكا بتموقع الليبراليين في خانة اليساريين: وتهدف هذه السمة إلى تمييزهم عن المواقف المحافظة وبصفة خاصة فيما يتعلق بالممارسات. في حين، كما نعلم، فإن الليبراليين يتواجدون هناك ومن الصعب تصنيفهم ضمن اليمين أو ضمن اليسار- وإن كانت الآراء منقسمة حول تصنيفهم يمينا أو يسارا- إنهم بالأصح متحمسون ومؤيدون للحرية الفردية في جميع الميادين لأن الحياة الإنسانية في ظنهم لا تنقسم إلى أجزاء، جزء اقتصادي، جزء اجتماعي أو عائلي[1]ومن هنا كانت مطالبتهم بالحرية في صيغة وحدة متكاملة للإنسان ومن هنا أيضا جاء تصور المشروع الحداثي للتحرر التام للإنسان ذلك أن« الشيء المحوري في البرنامج الثقافي إنما كان التأكيد على الاستقلال الذاتي للإنسان: أي تحرره من عوائق السلطة التقليدية السياسية والثقافية.

وفي سياق الاتساع المستمر لنطاق الحرية والنشاط الشخصي والمؤسسي، فإن الاستقلالية الذاتية تنطوي على، أولا: التأمل الذاتي والاستكشاف. وثانيا: البناء الإيجابي والسيطرة على الطبيعة، بما فيها الطبيعة الإنسانية.»[2] وقد تبلور في نهاية القرن التاسع عشر هذا الهدف وصار شيئا تتنازعه التيارات المحافظة والليبرالية على حد سواء. فقد بدا لليبراليين، أن دستورية الحكم وضمان حقوق الملكية والديمقراطية البرلمانية، هي من الأمور التي باتت من مكتسبات العهد الجديد للعالم المتحضّر. أما المحافظون، فقد كان هدفهم الأسمى استقرار النظام الاجتماعي بعد محاولات عدة لأدلجة العنف الذي صاحب الثورة الفرنسية[3]، واستمر هكذا نمطا للتغيير الاجتماعي وظنوا أن الأفكار الباعثة على التشتت قد صارت واحدة من إيديولوجيات الماضي.[4] في هذا السياق يمكن القول أن تفكير كل واحد، كل فرد في استقلاليته وفي فرديته بات أمرا مقبولا ضمن إطار اندماجه داخل الجماعة التي تفترضها الليبرالية.

---

(1) Pascal Salin, Libéralisme, Paris, Editions Odile Jacob, 2000, p. 19.

(2) س. ن. إيزنشتات، حداثات متعددة، ترجمة، عاطف أحمد، الثقافة العالمية، العدد 104، السنة العشرون، يناير -فبراير، 2001م.، يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص.100.

(3) ليست الثورة الفرنسية المثال الوحيد في هذا الخصوص وإن كانت لها الشهرة الواسعة بفعل رفعها لشعارات الأخوة والمساواة والحرية وهو ما أعطاها بعدا وصدى عالمي وسع من انتشارها لكن أيضا يذكرنا التاريخ بثورات نظرت للعنف أو إن شئنا للمقاومة العنيفة التي أطاحت بأنظمة الإقطاع والاستبداد والاستعمار ومنها ما كان واقعا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر كالثورتين الأمريكية والإنكليزية وفي القرن العشرين الثورتين البلشفية والجزائرية.

(4) بيورن فيتروك، حداثة أم لا حداثة أم حداثات متعددة ؟ ترجمة، محمد يونس، الثقافة العالمية، العدد 104، السنة العشرون، يناير -فبراير، 2001م.، يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص. ص. 90 .91.

ثانيا: - الليبرالية ومعضلة العدالة:

لعل أهم معضلة جابهت الليبراليين وحازت على جزء غير يسير من اهتماماتهم هي العدل فحولها دار النقاش الذي تجدد على يد جون راولس من خلال مؤلفه الهام نظرية في العدل سنة 1971م.، وهو المؤلف الذي عُدّ وقت صدوره أنموذجا لمطارحات فلسفية، سياسية وقانونية ولم يتوقف عن إثارة التعليقات وردود الأفعال وباتت مختلف التصورات الفلسفية والسياسية المشهورة عبارة عن مواقف اتخذت إزاء ك سواء أ كان ذلك مع نظريات روبير نوزيك أو ألسدائير ماك إنتير أو إن كان ذلك في الاتجاهين الليبرالي libéral أو الجماعوي communautariste إلى حد جعل البعض يعتقدون بأنه هو الكتاب الذي أعطى لليبرالية صياغتها المُفحمة.[1]

1- راولس: العدل بوصفه إنصافا:

وقد طرح راولس من خلال كتابه نظرية العدل تصورا يسميه نظرية العدل بوصفها إنصافا وربما أراد القراء حسبه أن يحاولوا تحديد موضع لهذا التصور على الساحة السياسية لكن الفيلسوف يعتقد بنسبية تداول المصطلحات ولذا فإن تصوره سيسمى في أمريكا ليبراليا أو من ليبرالي اليسار أما في بريطانيا فقد يعرف تحت اسم اجتماعي ديموقراطي أو قد يكون تابعا لحزب العمال وقد يكون لها في بلد أوربي آخر كألمانيا أو فرنسا تسمية أخرى حسب طبيعة الحياة السياسية السائدة في كل بلد.

ليست هذه التسميات وقد تتعدد هي الأهم، فما يهم كثيرا راولس هو«هذه الأفكار والأهداف المركزية لنظرية العدل بوصفها إنصافا La théorie de justice comme équité والتي تجعل منها تصورا فلسفيا موجها لديمقراطية دستورية. آمل أن تبدو معقولة ومفيدة لقطاع كبير من الرأي السياسي، كونها تعبيرا عن بعد أساسي في صميم التقليد الديموقراطي، حتى وإن لم تكن مقنعة تماما.»[2] وبالفعل فإن راولس سعى إلى الاستعاضة بنظرية العدل عن النزعة النفعية التي شكلت حسبه تراث الفكر السياسي الأنغلو-ساكسوني وهي نزعة بحسب راولس لم تعد كافية لتقديم تحليل مقنع للحقوق والحريات القاعدية للمواطنين بوصفهم أشخاصا أحرارا ومتساوين بالرغم من أن هذا أمر تقتضيه ضرورة تحليل المؤسسات الديموقراطية.

---

(1) Michel Meyer (sous la direction), La philosophie anglo- saxonne, p.p. 122-123.

(2) John Rawls, Théorie de la justice, traduit de l'américain par Catherine Audard, (Paris, Editions du Seuil, 1987), p.10.

الحقيقة أن راولس لم يشأ أن يستعيض عن النفعية بنظرية أخرى للعدالة بقدر ما كان هدفه من وراء نظريته إجراء حوار أصيل بين إيمانويل كانط من جهة وجون ستيوارت مل[1] من جهة أخرى وأراد بعمله هذا أن« يجعل تقليدين متعارضين يلتقيان.»[2] أي أن يدير حوارا أو محادثة حسب تعبير رورتي بين فيلسوفين كبيرين في العصر الحديث. عند هذا الحد بدت لـ راولس أن إعادة التفكير في نظرية العقد الاجتماعي بتعميمها وتجريدها قد يكون هو الحل ومن هنا كان هدفه مزدوجا:

الهدف الأول: تزودنا نظرية العدل بوصفها إنصافا بتحليل مقنع للحقوق والحريات الأساسية وأولوياتها.

الهدف الثاني: إتمام هذا التحليل بتصور عن المساواة الديموقراطية وهو ما قاد راولس إلى مبدأ المساواة العادلة في الفرص وإلى مبدأ الاختلاف.[3] إذا أردنا أن نعبّر بشكل مختصر عن عمل راولس ألفناه ينقسم إلى جانبين:

جانب سلبي: يتضمن قراءته النقدية للمذهب النفعي الذي لم يعد يفي بتحليل المؤسسات الديموقراطية ومن دون شك فإن لآراء فلاسفة التنظير الاجتماعي والإقتصاديين أمثال: ديفيد هيوم، آدم سميث، جيريمي بنثام وجون ستيوارت مل، دور أساسي في بلورة فلسفة أخلاقية شكلت لديهم تصورا شاملا عن المصالح والغايات وهو ما دفع بمنتقديهم إلى إظهار بعض نواحي الغموض والالتباس التي تلف مبدأ المنفعة وأيضا الاختلافات البادية بين جملة من تطبيقات المبدأ النفعي والمشاعر الأخلاقية.

---

(1) في مقاله المنشور بالمجلة الفلسفية*philosophical Review* (LXIV, N°. I 1955, 3-32) بعنوان Two Concepts of Rules يبدو راولس أقرب إلى النفعيين وربما لم يكن قد بلور نظرية العدل بعد والتي سيقول إنها جاءت لتجاوز النفعية حيث يود راولس في إبراز أهمية التفريق بين تبرير ممارسة ما وتبرير فعل خاص يقع تحت تلك الممارسة كما يرغب كذلك في توضيح الأساس المنطقي لهذا التفسير وكيف يمكن أن يفقد معناه. يقول راولس:«أود تبيان أنه إذا قام أحدنا باستخدام التمييز الذي تحدث عنه فسوف يؤكد النفعية بكيفية تجعلها أفضل تفسير لأحكامنا الأخلاقية بكثير مما أن تقبله الاعتراضات التقليدية. وعليه فإن أهمية التمييز ستبرز بالطريقة التي تعزز الرؤية النفعية بغض النظر عما إذا كانت هذه الرؤية قابلة للدفاع أم لا.»

- John Rawls, «Two Concepts of Rules», in, Problems of Moral Philosophy: An Introduction to Ethics, edited by Paul W. Taylor, Belmont, California Dickenson Pulishing Company, Inc., fourth printing, 1969, p.278.

(2) جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة وتقديم د. عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 2001م.، ص. 103.

(3) Ibid, p. 10.

جانب إيجابي: يتمثل في إعادة تحيينه لنظرية العقد الاجتماعي من خلال تعميم أفكارهـــا كمـــا جاءت مع جون لوك، جان جاك روسو و إيمانويل كانط. وقد أراد راولس باستناد فكرته عن العدل إلى آراء كانط بالخصوص لتبرير وجهة نظره وجعلها مقنعة فيما مقابل ما أراد انتقاده من نزعة نفعية هيمنت على التراث الغربي.

نشر راولس كتابه نظرية العدل في سنة 1971م.، في سياق تميـــز بشـــكوك ومراجعـــة لمفاهيم التاريخ، الإيديولوجيا وللإنسان. فإذا كانت الفلسفة السياسية في القرن العشـــرين قـــد عاشت إبعادا من طرف الماركسية لأن هذه الأخيرة أرادت أن تكون فلسفة اجتماعيـــة شـــاملة تختفي معها استقلالية السياسة. فـــ سارتر زعم في الخمسينيات بأن الماركســـية هـــي " فكـــر زماننا الذي لا يمكن تجاوزه". إذن وعلى هامش هذا التيار الماركســـي الغالـــب قـــاد كتـــاب ومفكرون أمثال ليو شترواسLéo Strauss، كارل شميثCarl Schmitt، إريك فايلEric Weil، حنا آرنت Hannah Arendt وريمون آرون Raymond Aron تفكيرهم حول السياســـة. وقـــد ساعدت الظروف التي عرفها العالم في الثمانينات من قبيل انهيار الشـــيوعية وتضـــاءل دور الماركسية على الساحة الفكرية على استرجاع الفلسفة السياسية أنفاسها وستختفي مواضيع مثل الأنظمة الشمولية، الالتزام، الثورة، الدولة لتخلي مكانهـــا لمواضـــيع متصـــلة بالديمقراطيـــة، تصالح الفرد مع الجماعة، الحرية والعدل.

وبالتالي برزت وجوه جديدة على الساحة الفكرية مثل الليبرالية فيها راولـــسJohn Rawls، هابرماسJürgen Habermas، كلود لوفورClaude Lefort أما الجماعوية فمثلها تشارلز تايلور، مايكل ساندل، أليسدائير ماك إنتير، مايكل ولتزر. وإذا كانت الفلسفة السياسية قد عرفت نوعـــا من إعادة الترتيب والانتشار فإن الفلسفة الأخلاقية عرفت أيضا نفس المصير. فإن كانت قـــد تقلصت وانحصر ميدانها فيما بين الحربين العالميتين، إلا أنها شهدت نوعا من معاودة البروز القوي ابتداء من الثمانينيات بسبب ما ستجد في الواقع معطيات متعلقة بظواهر اجتماعية مـــن مثل انهيار الإيديولوجيات واليوتوبيات، الحط من قيمة السياســـي، مصـــير النزعـــة الفرديـــة التقلبات الحاصلة في الأسرة، حق التدخل في الدول التي تعيش حروبا أهلية لا سيما ما تعلـــق منها بالمساعدات الإنسانية، الدفاع عن البيئة، التجـــارب الجينيـــة، الإنجـــاب الاصـــطناعي، الاستنساخ، الموت الرحيم وما إليها من قضايا ذات صـــلة بـــالأخلاق أفرزتهـــا التطـــورات الحاصلة في ميادين العلم، التكنولوجيا، الطب والسياسة وهو ما استدعى النظر إلى الأخـــلاق ليس من زاوية قمعية وإنما فيما يرتكز عليه العيش المشترك من شروط وضوابط كأن تكـــون في مبدا المسؤولية (هانس يوناس) أو أخلاق المشاركة والمحادثة (هابرماس) أو في اقتـــراح البعض لفكرة تعدد دوائر العدل (ولتزر) أو حتى فيما ذهب إليه آخرين مـــن القـــول بنزعـــة

إنسانية ممزقة لا تعترف بالمثل العليا(الإله، الثورة، التقدم، الخير) من دون التمادي إلى حد العدمية(تودوروف).[1] هكذا تتجلى لنا بصورة واضحة كيف ترتبط السياسة بالأخلاق بحيث يكون هذا الارتباط متناسبا وفق ما تستلزمه متطلبات كل مرحلة.

قد يكون من باب التذكير في هذا الصدد، أن عمل راولس (نظرية العدل) لم يكن مفصولا عن محيطه الأكاديمي والسياسي، فقد كتب على فترات تراوحت بين عشر إلى إثنى عشر سنوات وبعض أجزاء الكتاب كتبت في نهاية الخمسينيات من القرن العشرين(1958م.) أما الانتهاء منه فكان في سنة 1970م.

فمن ناحية المحيط الأكاديمي لم يكن المجال الذي تناوله بالدرس والفحص جذابا ومعظم الدوائر الفلسفية في الجامعات الأمريكية كانت تحت هيمنة الفلسفة التحليلية والوضعية المنطقية لكن وضع الخارطة الفلسفية تغير بعد 1971م.، أي بعد نشر راولس لمؤلفه وهو ما أعاد الحياة والحركية إلى الفلسفة السياسية والاجتماعية وبعث فيها النقاش والحماس للنظر ومعالجة مختلف الإشكاليات المرتبطة بنظرية العدل.

أما من ناحية المحيط السياسي، فداخليا كانت أمريكا في الستينيات من القرن الماضي تعرف أزمة متعددة الأوجه سياسيا، اجتماعيا وثقافيا تجلت بشكل واضح في معاناة السود، تلك المعاناة التي لم تنته مع إلغاء نظام الرق في التشريع سابقا- أي على السطح- ولكن في العمق وفي الواقع ظلت الممارسات لا سيما في الجنوب تضع حواجز وحدود للملونين ولا تعتبرهم مواطنين أمريكيين لهم نفس الحقوق التي للبيض ومن هنا برزت حركات السود المطالبة بالحقوق والمساواة.[1] كما كان للوضع السياسي الخارجي دور هام ساهم كخلفية تاريخية وفكرية لكتاب راولس ذلك أن الأفكار التي لاحت في الأفق السياسي الدولي والتي اعتبرت

---

(1) Jean-François Dortier (Coordonné par), Philosophies de notre temps, Sciences Humaines Editions, 2000,p. p.27. 28.

(1) يمكن أن ننظر إلى تلك الحركات التي عرفتها أمريكا في الستينيات على أنها حركات ما بعد حداثية، فهي بوصفها تيارات اختلفت أسسها،عرقا، جنسا، ثقافة أو دينا وعانت من التهميش والاستبعاد رفضت العنف و تمسكت بالتعبير الحر المتسامح، المسالم وفرضت نفسها على الخارطة السياسية. فأصبحت برامج الأحزاب تتقرب منها، تقايضها وتستميلها. من هذه الحركات السود، والجمعيات النسائية والملونين الآخرين من هنود والمهاجرين اللاتينو-أمريكيين والشواذ جنسيا، هذه الحركات توسعت دائرة مطالبها من الاعتراف بحقوق المواطنة الكاملة إلى الاعتراف بالمساواة وعدم التفرقة على أساس اللون أو الجنس وإتاحة الفرص أمام المهاجرين أمام الاندماج والاعتراف بحقوق الأقليات الثقافية والإقرار بالاختلاف وعدم الإذعان للتماثل وإتاحة الفرص للتعبير عن إمكانية الارتباط داخل علاقات غير تقليدية فيما يتصل بالجنس.

أمريكا إمبريالية ودولة عدّوة للسلام والأمن الدوليين واعتدائها على الفيتنام في حرب رفضها الأمريكيون قبل غيرهم وانحيازها اللامشروط مع إسرائيل ضد العرب يُمثّل في نظرنا دعوة للتفكير وإعادة التفكير في نظرية للعدل لا بوصفها نظرية منفصلة عن الواقع والأحداث ولكن بوصفها سوف تجد طريقها إلى التطبيق الصحيح على أرض الواقع إذا ما راعت واستفادت كل ما من شأنه أن يعيق تحقيق أهدافها من مساوئ وعقبات.

إن النظرية مهما كانت صحيحة وحقيقية وتمتلك أسباب صلاحيتها ومشروعيتها إلا أنها تظل تترقب وترصده لتتأكد من دعواها وهكذا مثلا فنظرية في العدل تستشهد بالواقع على صحتها من حيث أن الواقع هو من يمدها بصلاحيتها لذا تكون منفتحة على النقد والمراجعة وكلما ظهر خرق أو تجاوز أو انحراف وكانت لها قابلية التصحيح والإصلاح كلما ازدادت تلك النظرية قوة. من هنا لم نكن لنتصور أن نظرية راولس كانت بعيدة في تعميماتها وتجريداتها التي أرادها لها الفيلسوف عن دنيا الناس وعلاقات الأفراد والجماعات فيما بينها وما تثيره من أفعال وردود أفعال في كل حقبة من حقب التاريخ.

لكن السؤال الذي ينبغي الإجابة عنه والذي يشكل إلى حد مصدر خلاف بين راولس وروتي ومصدر شد وجذب بين القراءات المؤولة لنظرية راولس، هو لماذا سعى راولس إلى تأسيس فلسفي لنظريته ؟ مع العلم أن أية محاولة في هذا الاتجاه ليس سليمة من الرؤية النسبية والدليل الواضح في هذا هو مجهوده الفكري ذاته لتحيين نظرية العقد الاجتماعي. هل يمكن أن نرجع ذلك في طموحه إلى الكونية (العالمية) ؟ من خلال تركيزه على أسس كانطية للتبرير أم أن شذرات من المثل الأفلاطونية بقيت عالقة بذهن راولس حول الطبيعة الإنسانية المشتركة ؟

حتى نتمكن من الإجابة على هذه التساؤلات يتوجب علينا أن نتعرف باقتضاب على مضمون نظرية العدالة لدى راولس ولعل هذا التوضيح سيمكننا من تحديد بعض الأسس والمقدمات التي قامت عليها وكذا مصدر الخلافات الموجودة بينه وبين غيره من الفلاسفة. وبداية نعرج على غرض راولس من كتابه المعنون " نظرية العدل" حيث يرى أنه يعمل على تقديم نظرية للعدل يعتبرها نظرية العدل بكونها إنصاف*Justice as Fairness* تكون بمثابة حلا لاستبدال المذاهب التي هيمنت منذ مدة على التراث الفلسفي، هذه المذاهب يعينها في نزعتين هما: النفعية والحدسية. بغض النظر عن ملاحظات راولس للتناقضات الكائنة في مذاهب النفعيين والحدسيين بخصوص تصوراتهم للعدل فإن لدى راولس قناعة داخلية بأولوية العدل من حيث أنه« الفضيلة الأولى للمؤسسات الاجتماعية بمثل ما أن الحقيقة هي فضيلة أنساق الفكر. وبمثل ما ترفض أية نظرية [بخصوص الحقيقة]أو تراجع إذا لم تكن حقيقية مهما تكن

لبقة واقتصادية فكذلك الأمر بالنسبة للمؤسسات والقوانين يتوجب إصلاحها أو إلغاؤها إذا كانت غير عادلة (ظالمة) مهما تكن فاعلة ومنظمة»[1] فإذن، يبدو أن العدل كقيمة وفضيلة في كل مجتمع يكون أيضا حق للفرد لا يمكن خرقه حتى وإن كان ذلك باسم سعادة ورفاهية المجتمع الذي ينتمي إليه ذلك الفرد. ومن هنا أيضا تتشكل هوية الفرد، هوية تنبثق من مصالحه التي يسعى إلى تحقيقها مع أعضاء الجماعة التي ينتمي إليها وهو يعلم مسبقا أنه بمفرده قد يتعذر عليه تلبيتها وعليه فاجتماعه بالأغيار يصبح ضرورة لا مناص منها.

إذن هناك هوية يمكن أن يصطلح عليها بتعبير راولس« هويّة المصالح(الاهتمامات والمنافع) بما أن التعاون الاجتماعي يزود للجميع حياة أضل من تلك التي من الممكن أن يحياها الفرد بمحض جهوده.»[2]غير أن هذه الاهتمامات والمصالح التي تشكّل هوية الأفراد ليست مجسدة بالضرورة في الحاجات المادية وهي أولية فقد تتفرع إلى مطالب أخرى عندما يكون شعور الفرد قويا بالانتماء إلى جماعة ما أو أسرة أو أمة ومنه يكون الحديث عن هوية ثقافية أو دينية أو عرقية لا سيما في المجتمعات التعددية. وهنا يتوجب أن نتساءل عن هذه الهويّة ومحدداتها ؟ ألا يلاحظ بأن تنوع المصالح واختلافها بين الناس سيؤدي إلى تصادم وتنازع عوض عما كان يرغب فيه كل واحد في بادئ الأمر من تعاقد واتفاق بهدف الوصول إلى العيش المشترك.

حول هذه التساؤلات وحول بعض المشاكل الاجتماعية التي لن يحلها اعتقاد الأفراد بتصورات عامة عن العدل، فالمشاكل المتعلقة بالتنسيق، الفاعلية والاستقرار فمشاريع الأفراد بحاجة إلى تنسيق وترتيب حتى لا تكون نشاطات الأفراد منسجمة فيما بينها من دون أن يخل ذلك بتوقعات الآخرين المشروعة وينبغي أن يكون ذلك بوسائل فعالة ومنسجمة كذلك مع العدالة.[3] والعدالة من هذا المنظور ليست سوى قضية الإنسان الرئيسية متمثلة في الحرية وكل تصور للعدالة حسب تعبير راواس إذا كان معبرا عنه بشكل جيد فهو يحيل من دون شك إلى تصور عن الإنسان، لعلاقات بين الناس، لبنية عامة وغايات التعاون الاجتماعي.[4] ونفهم من هذا أن تحديد علاقة الإنسان بغيره بما يضمن وضع بنيات مؤسساتية وضبط أهداف التعاون تستوجب بداية اتفاق هؤلاء الأفراد على مبادئ تنظم بواسطتها شبكة العلاقات والإجراءات.

---

(1) John Rawls, Théorie de la Justice, traduit de l'Américain par Catherine Audard, (Paris, Éditions du Seuil, 1987), p.29.

(2) Ibid, P.30.

(3) Ibid, P.39.

(4) John Rawls, «Une conception Kantienne de l'égalité», in, John Rajchman et Cornel West (sous la direction), La pensée américaine contemporaine, p.310.

هنا أيضا يتوجب البحث عن المبادئ التي سوف يعتقد في صلاحيتها الأفـراد المتعاقـدون ويقبلونها كمبادئ موجهة لحياتهم الاجتماعية، هل هي مبادئ قاعدية ؟ هل تختزل في أقل عدد ممكن من المبادئ ؟ كيف سيثق الأفراد في قدرتها على تحقيق آمالهم ؟ يجيب راولـس عـن هذه التساؤلات بتقسيمه لنظرية العدل إلى قسمين:

أولا- هناك تفسير للوضعية الأصلية وصياغة لمختلـف المبـادئ التـي تقترحهـا النظريـة لاختيارنا.

ثانيا- هناك تدليل يرسخ أي المبادئ سيتم تبنيها فعليا من بين تلك المطروحة.[1]

أما عن هذه المبادئ فـ راولس يرى بأنها تختصر في مبدأين أساسيين نستقيهما من خلال صياغته الأولية[2] لشرح نظريته في العدل التي بيّن كل ما يتعلق بمسائلها المرجعية والنظرية وكذا الأخلاقية والعملية بدءا من التأكيد على ضرورة العدل للفرد وللمجتمع ثم كيـف تصـور موضوع العدل في ظل وضعية تعاقدية للأفراد وأبرز أسس هذا التعاقد وغاياته. وعليه فـإن راولس حدد لهذه المسائل مبدأين يمثلان جوهر نظريته ويهدف من ورائهما إلى إحداث توازن في العلاقة بين الغاية من الحقوق القصوى في الحرية وقانون العـدل الاقتصـادي.[3] هـذين المبدأين هما:

في المقام الأول: ينبغي أن يكون لكل فرد حق يساوي النسـق الأكبـر والأكمـل للحريـات الأساسية المتساوية ويجب أن يكون منسجما مع نفس النسق للجميع. وبعبـارة أخـرى وكمـا يشرح راولس قوله لكل فرد حق في مجموع الحريات الأساسية (حرية التعبير، حرية المعتقد، حرية الفكر، حرية العمل...فهذه تعد حريات قاعدية وتشكل نسقا قيميا للحريات) هذه الحريات متساوية بين الجميع، وكل مجموعة منها ينبغي أن تكون منسجمة مع مجموعـة مماثلـة مـن الحريات بالنسبة لأي فرد آخر.

في المقام الثاني: إن التفاوت الاجتماعي والاقتصادي ينبغي أن يكون منظما بحيث يكون فـي نفس الوقت،

1. وفق ما هو متوقع بإنصاف لصالح كل واحد.
2. أن تكون وثيقة الصلة بهيئات ووظائف مفتوحة للكل.

---

(1) John Rawls, Théorie de la Justice, p. 85.

(2) Ibid, p. 91.

(3) Axel Honneth, «Les limites du libéralisme. De l'éthique politique aux États aujourd'hui», in, Rue Descartes, 5-6, Novembre 1992, Editions Albin Michel, Paris, p.147.

بمعنى أن الشرطين المطلوبين في العدل من خلال المبدأ الثاني هو أن عدم المساواة في الجانبين الاقتصادي والاجتماعي يجب أن تكون في فائدة الأفراد الأقل حظا ويجب أيضا أن ترتبط بوظائف ومراكز منفتحة على الجميع في ظل شروط متساوية تتيح للجميع فرصا متكافئة.[1]

يتضح إذن، أن راولس لإثبات المبدأين الهامين في نظريته يقترح وفقا للنموذج التعاقدي - ولكنه بحسبه مختلف عن سابقيه عند أصحاب العقد الاجتماعي – إجراء يمكن فهمه على أنه تفسيرا لوجهة النظر التي تسمح بتقييم أو تقدير حيادي لقضايا العدالة السياسية من وجهة النظر الأخلاقية.[2] بواسطة هذين المبدأين يسعى راولس إلى توطيد« أنموذج العدالة... في فكرة أصول اختيار منصف، غريب عن أولوية هذه المصلحة الخاصة أو تلك، وهي أصول يسودها اختيار المبادئ العادلة.»[3]

عن طريق هذين المبدأين- وأفكار أخرى جاءت في نظرية العدل- نلمح نزوع راولس نحو الكونية *Universalism* وهي بالدرجة الأولى مشتقة من التصورات الكانطية وهذا ما نقرأه من خلال عنوان مقاله التصور الكانطي للمساواة[4]الذي يبرز بوضوح كافي ارتكاز راولس على مقولات كانط في العقلانية، الواجب والطبيعة الإنسانية حيث يصرح راولس بأنه« لا يعيد استرجاع البرهنة التي قدمها في بداية كتابه نظرية العدل إلا لكي يؤكد على أهميتها وذلك بتأويل كانطي لمفهوم المساواة الذي عرض سابقا.»[5] غير أن التأويل الكانطي،

---

(1) John Rawls, Théorie de la Justice, p.91.

(2) Jürgen Habermas, Droit et démocratie: Entre faits et normes, traduit de l'allemand par Rainer Rochlitz et Christian Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1997, p.72.

(3) جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، (مرجع سابق)، ص.99.

(4) مقال راولس Une conception Kantienne de l'égalité منشور في كتاب ج. راجمان و ك. وست، الفكر الأمريكي المعاصر، من ص. 309 إلى ص.325. في هذا المقال يشرح راولس باختصار نظرية العدل التي هي محور كتاب خاص صدر سنة 1971م. و كان محور جدال في الدوائر الأكاديمية وحاول راولس بعده في هذا المقال وفي مقالات أخرى الرد على الانتقادات الموجهة إليه وتلطيف بعض من مواقفه الراديكالية التي بدا فيها بعيد عن الواقعية والسياقية. ولا سيما فكرة التعاقدية التي بدت لبعضهم فجة ولم يتم تقييم قدرتها التفسيرية فيما يتعلق بالحافز الأخلاقي.

أنظر بهذا الخصوص:

Thomas Scanlon, «Contractualisme et Utilitarisme», in, John Rajchman et Cornel West (sous la direction), La pensée américaine contemporaine, p. 328.

(5) John Rawls, Une conception Kantienne de l'égalité, in, John Rajchman et Cornel West (sous la direction), La pensée américaine contemporaine, p.310.

الذي مارسه راولس لتدعيم نظرية العدل وإعطائها بعدا كونيا يستوجب فحصا وتمعنا، ذلك أن الكونية هنا تبدو مفهوما غامضا بحاجة إلى تحديد. وهذا ما يمثل نقطة ضعف في نظرية راولس بحسب رورتي الذي يرجع غموض مفهوم الكونية إلى معنيين.« فعندما يقول راولس بأن المذهب الليبرالي البنائي كوني النزعة في توجهه ومبتغاه فذلك يشير إلى توسعه ليتحول إلى قانون للشعوب. إن راولس هنا لا يقول بأنه كوني في صلاحيته. فالمقصد الكوني مفهوم يلائم جيدا البنائية، لكنه لا يلائم الصلاحية الكونية.»[1] إذن، فمعنى الكونية الذي يشرحه رورتي في استعمال راولس للمفهوم مرده إلى ازدواج:

معنى يوافق الليبرالية في جانبها البنائي أي الجانب الشكلي.

معنى يوافق الصلاحية التي تكون عندما تستحيل الليبرالية إلى إجراء قانوني.

وهذا المعنى الأخير الذي يأخذ به هابرماس ويطلبه لتعزيز موقفه من خلال راولس وهذا ما جعله يعتقد بأن ما نحن بحاجة إليه حقيقة هو صناعة أسلحة فلسفية ثقيلة تشكل على نموذج كانطي ولذا يلح على أن القضايا المتعالية لأي ممارسة تواصلية ممكنة هي فقط التي تؤدي عملا كهذا.[2] يبرز في هذا الطرح خلاف رورتي مع راولس أولا ثم مع هابرماس ثانيا.

وقبل أن نفصل في الخلاف بينهم، نشير إلى أن هابرماس أيضا يتحدث عن مستويين لمعنى الكونية عند راولس. يتصور راولس أن نظرية العدل على أسس معيارية لأن تخيله للمجتمع المنظم إنما ينهض بناء على تعاون الأفراد المتعاقدين بوصفهم أحرارا ومتساوين وعليه فإن الأطراف المعنية في الوضعية الأولية بعملية التبرير تخضع لتقييد (لاسيما المساواة، الاستقلالية وعدم معرفة وضعيتهم الحقيقية في مجتمع المستقبل) يضمن أن تكون كل الاتفاقات المبنية على اعتبارات عقلية تبعا لغاية ما ستكون في ذات الوقت لصالح الجميع وإذن عادلة بالمعنى المعياري.

في هذا المستوى الأول من التبرير المعياري مجسدا في المجتمع المنظم اهتم راولس بمشكل الاستقرار الذاتي.

أما المستوى الثاني من البرهنة فالمشكل المطروح هنا لا يتعلق بتطبيق نظرية يفترض أن تكون صالحة ولكن بمعرفة كيف يمكن لتصور المجتمع المنظم أن يوضع ضمن سياق ثقافة

---

(1) Richard Rorty, «Justice as a larger Loyalty», in, Richard Rorty: Critical Dialogues, edited by, Matthew Festenstein and Simon Thompson,(Cambridge, Polity Press, 2001), p. 230.

(2) Ibid., p. 230.

سياسية موجودة وهذا بكيفية يتقابل فيها عرضيا اتفاق المواطنين المهيئين للتفاهم.[1]

في هذين المستويين يتجلى لنا أن الأول يتصل بالتبرير المعياري للنظرية بينما المستوى الثاني يتعلق ببرهان الصلاحية وبعبارة أخرى يكون المستوى الأول أخلاقي بينما يكون الثاني فلسفي.

ضمن هذا التقليد المتوارث منذ الأنوار والذي يعتز به رورتي أيما اعتزاز ويجد فيه ملجأ لمناقضة خصومه ومعارضيه، لذلك تجده في قراءته لـ راولس سياسيا وليس ميتافيزيقيا يستخلص بأن مفهومه للأنا لا يتميز عن كونه شبكة من الاعتقادات والرغبات التي تنتمي إلى هذا الأنا وحينما يقترح علينا عدم وجوب إعطاء شكل ما لحياتنا بالتوجه إلى الخير كما هو محدد بكيفية مستقلة فذلك لا يعني أنه يؤسس الواجب على أساس من طبيعة الأنا من حيث أنه لا مجال للحديث عن طبيعة داخلية للأخلاق أو عن ماهية للمرء بل إلى شيء يعلق عليه رورتي بأنه يتعلق بتصورنا نحن، « نحن الورثة الحداثيون لتقاليد التسامح الديني والحكم الدستوري بوضعنا للحرية قبل الكمال.»[2]

من البديهي، أن تسعى قراءة كهذه إلى محاولة رفع البعد الميتافيزيقي الذي لا ينسجم مع موقف رورتي الرافض للاعتراف بوجود ماهيات وطبيعة باطنية ينبغي أن يتوجه إليها البحث الفلسفي وهو يثني على الثالوث الفلسفي (هيدغر، فتغنشتاين وديوي) الذي خلّصنا من هذا الوهم الذي تسرب إلى فكرنا عبر مثالية أفلاطون وثنائية ديكارت ومقولات كانط وعلى هذا فالعقلانية التي نعثر عليها ضمن فكر راواس لا تنبع من طبيعة داخلية، ميتافيزيقية إنما هي نتيجة للتاريخ وللتقاليد التي عرفتها المجتمعات فأضحت بذلك عقلانية وفق مرجعية سياقية تاريخية يتخذها رورتي كافية لإمداد مشروع المجتمع الغربي (الديمقراطي الليبرالي)كما تحقق في شمال القارة الأمريكية بالصلاحية المقنعة والمشروعية المنتظرة.

بيد أن مثل هذا الارتكاز على النظرة السياقية-التاريخية والعدول عن بحث للتأسيس النظري يرى فيه هابرماس مسعى مشوب بالنقص وثغرة في التدليل وسلبية يجب معالجتها فإن كان من الصحيح نسبيا أن« دولة القانون الديمقراطية مثلما تطورت في مناطق شمال الأطلنطي قد حققت نتائج تستحق التنويه والتقدير، لكن بالنسبة لأولئك لم تتح لهم فرصة أن يكونوا ورثة الآباء المؤسسين للدستور الأمريكي سوف لن يجدوا في تقاليدهم الخاصة أي سبب يمكنهم من التمييز بين ما هو قابل للاحتفاظ به وما هو مدعاة للنقد.»[3]

---

(1) Jürgen Habermas, Droit et démocratie: Entre faits et normes, p. p. 72. 73.

(2) Richard Rorty, Objectivisme, Relativisme et vérité, p.207.

(3) Jürgen Habermas, Droit et démocratie: Entre faits et normes, p.16.

والحقيقة التي يستند إليها البراغماتي في طرحه لا تتأسس على خلفية ميتافيزيقية أو إبستيمولوجية إنما أساسها الأخلاقي[1] وهذا الموقف يشترك فيه كل رورتي و ديوي، هذا إذا لم نقل أن رورتي قد استفاده من ديوي. بيد أن هابرماس لا يوافق رورتي على مثل هذا الضم أو الاسترجاع من طرف رورتي لـ راولس ويرى فيه نوعا من التطويع القسري أو التعسف في التأويل حيث يرى« أن استعادة سياقية لـ راولس من قبل رورتي ليست مقنعة إطلاقا، لأنه إذا كان هدف التفسير بسيط جدا فليس بمقدورنا فهم الجهود المعتبرة التي بذلها راولس لنظريته»[2] لكننا نلاحظ من جهتنا أن نقد هابرماس الموجه لـ رورتي حول هذه النقطة ليس موضوعيا وهو أقرب إلى الموقف الذاتي الذي يلاحظ معه أن هابرماس ذاته يسعى إلى تقريب راولس من طروحاته، وبالتالي فهو يتناقض حينما يلجأ إلى ممارسة ما يُخطّئ الآخرين في الإقدام عليه ذلك أن« الصورة التي ينبغي أن تكون للمجتمع عنه – بحسبه- هي تلك التي تتقمص فكرة الكونية (العالمية) وهي بالطبع صورة أقرب إلى عقلانية الأنوار.»[3] إذن، فهذا الاسترجاع من هابرماس لـ راولس يكون على أساس العقلانية التي ينبذها رورتي ولا يرى فيها عاملا متينا للدعوة إلى الكونية والتي يرفضها بناء على اعتقاده القاضي بالتفتح والإقرار بالاختلاف والنسبية وهي جميعها من العناصر المكونة لنزعة ما بعد حداثية ضمنية حتى وإن أنكرها رورتي في مرحلة متقدمة من حياته.

إذا كان هابرماس يتصور بأنه فكرته عن العقل التواصلي هي نسخة محيّنة (معاصرة) للعقلانية. فإن رورتي من جهته لا يرى أنه يعمل على تحديث العقلانية أو الكونية في محاولته وإنما يرمي إلى شيء آخر يتمثل في الدعوة إلى ثقافة جديدة أو بحسب تعبيره جعل الثقافة أكثر شاعرية poétisée وبالضبط فهذه الفكرة هي ما لا يتلاءم مع طرح هابرماس الداعي إلى الارتكاز على العقل ذلك أن هذه الثقافة الشاعرية ستكون أقرب إلى الخيال واللغة منها إلى العقل المهوس بالتأسيس والتبرير أو بعبارة أخرى فهي تتجسد في هيدغر، نابوكوف وبروست خير من يمثلها بل وأفضل من أفلاطون، ديكارت وكانط. والخيار الذي تبناه رورتي في كتابه*Achieving our Country* يذهب إلى حد اعتبار الأدب أنفع في الغالب من الفلسفة أو السوسيولوجيا في فهم الرهانات الجديدة للمجتمع.[4] ولا يفيد هذا الموقف من أن رورتي لا يرى في الفلسفة أية فائدة اجتماعية - بتعبيره- أو أنها من دون جدوى.

---

(1) Richard Shusterman, Le Libéralisme Pragmatique, traduit par Catherine Durand, in, Critique, 1999, 49, Aug.- Sep., p.555.

(2) Jürgen Habermas, Droit et démocratie: Entre faits et normes, p.16.

(3) Ibid, p.17.

(4) Zaki Laïdi, Le sacre présent, Flammarion, 2000, p. 147.

وقد نجد في رد راولس على إحدى النقاط الخلافية مع هابرماس ما يجعل رده يعزز موقف رورتي ضد هابرماس من حيث تصوره للعدل تصورا سياسيا وليس ميتافيزيقيا « فالعدل [يقول راولس] بوصفه إنصافا بالمعنى الذي انبثق وارتبط فيه بتراث الفكر الليبرالي والجماعة الموسعة للثقافة السياسية للمجتمعات الديموقراطية. إنها تخفق في أن تكون شكلية محضة أو كونية حقيقية، ومن ثم أن تصبح جزءا من المزاعم الترنستندتالية الخالصة(كما يقول هابرماس أحيانا) التي وضعتها نظرية الفعل التواصلي.»[1]

لقد اعتقد هابرماس أن نظريته في الفعل التواصلي يمكن أن تكون حلا لإشكال الكونية والصلاحية بالنسبة للمجتمع الليبرالي لكن رورتي لا يرى في نظرية هابرماس إلا استبدالا لـ"تمركز العقل حول ذاته" أو "مركزية العقل" بـ "العقل التواصلي" وهو ما يُعلّق عليه رورتي بقوله:« المجتمع الليبرالي هو مجتمع يكتفي بوصف الحقيقي(الحق«droit» أو العادل«juste») على أنه النتيجة، مهما تكن، للتواصل غير المزيف، لوجهة النظر، مهما تكن، التي تتفوق في مواجهة حرة ومفتوحة. هذا الاستبدال يساوي التخلي عن الصورة المُعدة سلفا بين الذات الإنسانية وموضوع المعرفة ومن ثم التخلي عن إشكالية الإبستيمولوجيا/ الميتافيزيقا التقليدية.»[2]

في هذا التصور نلاحظ إرادة رورتي في تحويل صورة المجتمع الديموقراطي عن نفسه، وبالضبط فهو لا يريد أن تكون هذه الصورة التي تتقمصها هي ما يعود إلى عقلانية وكونية الأنوار. ولا يريد لها أن تكون محيّنة بحسب ذوق اليوم، وروتي ذاته لا يرمي فيما يقوم به تجديدا بصيغة أخرى من الصيغ للعقلانية والكونية وإنما هدفه النهائي هو القضاء عليهما بوصفهما من بقايا الميتافيزيقا الليبرالية التي ظلت عالقة بالتصورات الملازمة للمجتمع الليبرالي والتي يتوجب التخلص منها وتعويضها بشيء آخر.

إن مما يستوجب التنبيه إليه بخصوص خلاف رورتي وهابرماس، وأن ما بينهما من تباين بوجه خاص مواقفهما إزاء نظرية راولس في العدل هو بدرجة كبيرة خلاف فلسفي وليس سياسي، على عكس ما هو عليه خلاف رورتي مع فوكو الذي هو سياسي أكثر منه فلسفي. ومع ذلك يبدو لنا، أن إفصاح رورتي عن جوهر خلافه مع هابرماس يقتضي منا الاقتناع بوجهة نظره الفاصلة بين ميداني الفلسفة والسياسة والحدود التي يرسمها بينهما رورتي، والتي تبدو في أعين هابرماس غير مقبولة أو ينبغي تعديلها. لكن عندما نساير رورتي في موقفه هذا سنجد أن ما بينهما من خلاف فلسفي يتجلى في نقطتين أساسيتين:

---

(1) Richard Rorty, Philosophy and social hope, p.107.

(2) Richard Rorty, Contingence, ironie et Solidarité, p. 105.

1- إن رورتي يطرح المسألة طرحا أخلاقيا سياسيا بينما يـود هابرمـاس أن يكـون ذلـك بلغة إبستيمولوجية أو ميتا فلسفية وحينما تعالج بلغة أخلاقية وسياسية فعنـد ذلـك يقـول رورتي « لا تصبح المسألة هي معرفة كيف تعرّف كلمات حقيقة أو عقلانيـة أو معرفـة أو فلسفة ولكن في معرفة ما هي الصورة الذاتية التي ينبغي أن تكون لمجتمعنا عن نفسه. ومن هذا المنظور أيضا يرى رورتي أن محاولات بعضهم لتجنـب النسـبية إنمـا تـنّم عن رغبة في الاحتفاظ ببعض العادات للحياة الأوربية»[1] هذه العـادات بحسـبه متأتيـة من الأنوار ومنها تصور العقل على أنه قوة قادرة على كشف الحقيقة. غيـر أن رورتـي يعود إلى النظرة البراغماتية التي تلح على أداتية الفكر والنتيجة في اشتراك الـذات مـع الآخرين في الاعتقاد الحقيقي وفق نظـرة سـياقية ليبراليـة حتـى لا تبقـى البرهنـة دورية justification circulaire.

2- يطرح رورتي إمكانية اختزال الموضوعية إلى التضامن From objectivity to solidarity وحول هذه النقطة يعتبر رورتي أن بول فيرباند P. Feyerabend بذل جهدا معتبـرا فـي سبيل تقديم صورة عن أنفسنا شبيهة إلى حد ما بالصور التي استخدمها الرومـان لتكـريم شعرائهم بدلا من تلك التي استعملها اليونان لتبجيل رياضييهم [علماء الرياضة] لكن جهود فيرابند اصطدمت بانتقادات واتهامات بالنسبية التي ظن منتقدوه أنها ستعمل على إفـلاس الأوصاف الذاتية التقليدية للمجتمعات الغربية. وفي رأي رورتي فإن جزءا غير يسير من المقاومة المناهضة لمحاولات الماركسيّين (نسبة إلىماركس Marx) والسارتريين (نسـبة إلى سارتر Sartre) والأواكشوتيين (نسبة إلى أواكشوط Oakeshott) والغادامريين (نسـبة إلى غادامير Gadamer) والفوكوييّن(نسبة إلى فوكو Foucault) لتحويل الموضوعية إلـى تضامن يستند إلى تخوف من انقضاء عاداتنا الليبرالية التقليدية وآمالنا جرّاء هذا التحويل. مثل هذا الإحساس واضح جدا في كتابات بعض المثقفين ولا سيما في الانتقـادات التـي يوجهها هابرماس لمواقف غادامير معتبرا إياها نسبية وبالقوة قمعية، وفي ارتيابـه مـن وجود رابطة بين هجومات هيدغر على الواقعية ونازيته، يبدو ذلك أيضا فـي حـدس محاولات الماركسيين لتأويل القيم بوصفها مصالح الطبقة على أنها في العـادة تسـويغات لخلفة لينينLénine، كما يرى في رأي النزعة الشكّية لـ أواكشـوطOakeshott حـول العقلانية في السياسة على أنه دفاع عن الوضع الراهن *statu quo*.[2]

يشاطر هابرماس رورتي الاعتقاد في الليبرالية (على الرغم مما بينهما من اختلافات) لكنه لا يتفق معه حول ساخريته والعكس مع فوكو. وهكذا فلو أمكن لـ رورتي أن يجعل من فوكو

---

(1) Richard Rorty, Objectivisme, relativisme et vérité, p. 47.
(2) Ibid., p. 46.

وهابرماس نموذجا واحدا فإنه سينتهي إلى المثقف المفضل لمشروعه الفلسفي عندما يعمد إلى فوكو ويأخذ منه الشطر الساخري ومن هابرماس الشطر الليبرالي. و ربما كان هذا المثقف المحبب إلى رورتي هو نيتشه حينما انتهى إلى مواقفه الأخيرة، كما يستحسن اقتراحه لأخلاق تمكننا من التحرر من الميتافيزيقا والإبستيمولوجيا. فـ نيتشه الذي يفضله رورتي هو نيتشه البراغماتي الوطني الذي يتحالف مع: إمرسون، جيمس وديوي، أي هؤلاء الفلاسفة الأمريكيين الحقيقيين.[1] هذا التحالف الذي يريد رورتي أن ينحت منه شخصية لمثقف الليبرالية البرجوازية ما بعد الحداثية ونموذجا للثقافة ما بعد الدينية، أو بتعبير آخر، فهو الساخري الذي يشغل مكانة مرموقة في اليوتوبيا الرورتية بحيث يغدو داخلها نيتشه ملفوفا بالأبيض والأحمر والأزرق أي بألوان العلم الأمريكي. إنه نيتشه المفضّل لديه وعلى حد تعبيره: Mon Nietzsche à moi . نيتشه من هذا المنظور يعد مرجعا هاما بالنسبة لـ رورتي وإن لم يرق إلى المستوىالمعلن عنه مع ديوي.

إذا عدنا على سبيل المثال إلى نيتشه وجدناه يُطوّع فلسفته بما يتقارب مع البراغماتية، جاعلا منه براغماتيا لا سيّما في تصوره لمسألة الحقيقة ونقده للمجتمع والتاريخ ويستند إلى رأي أرتير دانتو Arthur Danto الذي يرى أن كل من جيمس و نيتشه قد قدما نفس الانتقادات إلى المفاهيم التقليدية حول الحقيقة وأنهما اعترضا عليها بنفس المسعى البراغماتي[2]. كما أن نيتشه يعتبر في أعين رورتي نموذجا وبراديغما بواسطته تتقسم معطيات ومراحل الفكر الفلسفي إلى الحد الذي يتخذ من ما بعد النيتشوي وصفا يستعيض به عن ما بعد الحداثي حينما أراد أن ينأى عن الاستعمال المبتذل أو المغالط أو المبالغ فيه الذي يفقد معه المصطلح مضمونه ومدلوله الأصلي، فاتخذ من نيتشه نقطة فاصلة بين نمطين مختلفين ميزا التفكير الفلسفي المعاصر. وبمثل ما فعل مع نيتشه نجده يقرب فوكو من البراغماتيين زاعما أن كلا من ديوي وفوكو قد تحدثا بنفس المحتوى ولكن بمفردات فلسفية مختلفة فقط، فكلاهما وجه النقد نفسه إلى التقاليد واقتنعا بضرورة التخلي عن المفاهيم الكلاسيكية للعقلانية والموضوعية، المنهج والحقيقة[3]، بل إن أفكارهما تتقاطع في رأي رورتي حتى بخصوص التصورات المفترضة في البناء الاجتماعي ونقد المؤسسات القائمة ولكن ليس إلى الحد الذي يسعى معه إلى هدمها أو تقويضها إزالتها بحيث أن كل ما يطالب به رورتي هو الانتباه إلى مزالق وأخطاء المجتمعات الديمقراطية الليبرالية والمثابرة على تصحيحها بما يجعها أكثر تحقيقا للسعادة الفرد وتجانس المجتمع والتقليل من الألم والمعاناة وتفادي القسوة والإذلال.

---

(1) Richard Rorty, «Un philosophe pragmatique», in, magazine littéraire, n° 298, avril 1992, p. 31.

(2) Richard Rorty, Conséquences du pragmatisme: Essai: 1972-1980, p. 367.

(3) Ibid, p. 366.

انطلاقا مما سبق تكون للبراغماتية صبغتها النيتشوية التي هي من دون شك لا تنسجم مع طموحات جيمس وديوي الاجتماعية غير أنها من خلال النزعة المنظورية تأبى أن تتصور الحقيقة مفصولة عن المصالح والحاجات الفرد تنتمي إلى مجمل الجهود المبذولة في صالح الكمال الذاتي الخاص أو بما يسميه نيتشه الصفاء الروحي.[1] في هذا الإطار نلمح رورتي المهلل لـ نيتشه في نقده للمشروع الغربي(خاصة أنواره وحداثته) ولكن من دون إنكار تام للمكتسبات المحققة ونقد نقائصها وفي استباقه لتدشين مرحلة ما بعد الحداثة ولكن من دون غلق الأفق أمام الأمل الاجتماعي.

هكذا نجد أن كل من الفيلسوفين رورتي وهابرماس يخلصان إلى نفس النتيجة في توضحيهما لفكرة الكونية عند راولس و كل واحد منهما يقدم لنا في قراءته لـ راولس معنى مزدوج لما يفهمه أو يؤوله ولكن كل فيلسوف يأخذ بالتالي ما يتناسب مع رأيه فمعنى السياقية هو ما يرقى إلى ذوق رورتي بينما هو عند هابرماس الصلاحية العقلية.

بخصوص هذه القراءة يطلعنا رورتي على أنه عرف في قراءته لـ راولس مرحلتين مرحلة أولى يكون فيها إضفاء الشرعية باللجوء إلى عقلانية الشركاء وهم في وضعيتهم الأصلية.[2] لكن راولس ينبه بأن هذه الوضعية مرحلية لأنها ستمكن من جعل التقييدات معقولة في فرض براهين تؤدي في النهاية لصالح مبادئ العدالة غير أن هذا التنبيه "الراولسي" تمّ إغفاله من رورتي نفسه ومن طرف مفكرين آخرين وذلك راجع في جزء كبير منه إلى غموض معنى عاقل raisonnable إن كان هذا المعنى دال على معيار لا تاريخي أو أن يأخذ دلالة تجعله يكون متفقا مع الأحاسيس الأخلاقية لورثة الأنوار. هذا الغموض في دلالة العاقل يحاول رورتي أن يستغلها لصالحه ومن ثم يؤكد على وجهها التاريخاني لا سيما حينما يستند إلى كتابات راولس اللاحقة ومنها *Kantian Constructivism* .[3]

وربما توخى كل من الفيلسوفين حلا وتوضيحا لهذا الإشكال في ازدواج المعنى من خلال مصطلح يستخدمه راولس ألا وهو L'équilibre réfléchi لكنه كذلك يلعب دورا غامضا حسب هابرماس. أما عند رورتي فمثل هذا المفهوم لا يمثل ضمانات كافية للمطالبة بتقديم تفسير لسلطة المبادئ العامة[4] ممثلة في المبادئ الفلسفية خارج المجال السياسي.

---

(1) Richard Rorty, Essais sur Heidegger et d'autres écrits, p.3.

(2) مفهوم الوضعية الأصلية La position originelle في نظر راولس هو التفسير الفلسفي الأفضل لوضعية الاختيار الأولي في سبيل نظرية في العدل. في هذه الوضعية يكون الشركاء أو المتعاقدين، عاقلين كل العقل، متساوين، واعين كل الوعي بالمعطيات المتصلة بعارضيتهم الاجتماعية والطبيعية، لكنهم مع ذلك جاهلون لخيراتهم الفردية الخاصة ولمكانتهم في التجمع الذي هم مقبلون عليه وكل ذلك يكون بفعل ما يصطلح عليه راولس بحجاب الجهل والذي لولاه لم تخضع اختيار مبادئ العدالة للعقلانية ولما كان متصلا بالتبريرات الواقعية وربما سارت صوب النزعة النفعية.

- John Rawls, Théorie de la Justice, p.p. 44 -46.

(3) Richard Rorty, Objectivisme, Relativisme et vérité,..P.204.

(4) Ibid, p. 204.

2- رورتي: العدل بوصفه إخلاصا(ولاء):

هل يكون للعدل معيار واحد، نُقّر أنه الإنصاف أم يمكن أن نجد له معايير أخرى ؟ وفق ما يذكره بيريلمان عندما اقترح على طرقة "الراوي الملحمي" ستة معايير:

1- لكل واحد نفس الشيء.

2- لكل تبعا لاستحقاقاته.

3- لكل حسب أعماله.

4- لكل حسب حاجاته.

5- لكل حسب رتبته.

6- لكل مقدار ما يمنحه القانون.[1]

كما يمكننا أن نضيف معيار آخر هو ما يقترحه علينا رورتي من مفهوم للعدل كولاء أو كإخلاص *Justice as larger loyalty* [2] فيصبح من ثم لكل واحد حسب ولائه أو إخلاصه. تستوقفنا مثل هذه المعايير - وأخرى غيرها ربما اتخذها آخرون مقياسا لما يعطونه من مفهوم للعدل- عند مسألة إمكانية الاختيار العقلاني أو غير العقلاني من بين هذه المعايير ولعل هذا الاختيار يدفعنا إلى التأليف ومحاولة إيجاد انسجام بينها.

لقد مر معنا في تصور راولس أن نظرية العدل بوصفها إنصافا تقوم على أساس التعاقد بين أفراد أحرار ومتساوين يكون الهدف الأسمى فيها هو الإنصاف وإلا كان كمفهوم العدل منقوصا من حيث أن ما نفهمه عادة منه كتصور عام بغض النظر عن كيفية تطبيقه في حالات عينية بذاتها في واقع الناس لنصفها عادلة أو غير عادلة بناء ما حول راولس تجسيده في ما ذهب إليه في محاولته التنظيرية.

لكن ما يجدر بنا طرحه في هذا المقام هو عن تصور العدل ذاته كإنصاف من حيث أن الإنصاف سيكون مرادفا للعدل ودالا عليه فإذا في حضور الإنصاف حضور للعدل وبغيابه

---

(1) بينوا فريدمان وغي هارشر، فلسفة القانون، ترجمة، د. محمد وطفه، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2002م.، ص. 24.

(2) يتجلى في أكثر من عنوان لتحديد معنى للعدل أو للأخلاق كلمة بوصفها التي ترد باللغة الإنغليزية *as* وهذا يفيد أن محاولة التعريف والتحديد هي نوع من الوصف أو إعادة وصف لمفهوم أخلاقي كالعدل أو الخير. وهذا ما نجده في عنوان راولس *Justice as Fairness* أو عنوان رورتي *Justice as a larger Loyalty* أو كما هو مطروح في عنوان مور *Goodness as a Simple Property* و كثير من الدراسات الأخرى التي جاءت عناوينها على شاكلة العناوين المذكورة.

ينعدم. لا تندرج هذه المحاولة في باب اللغة وذلك في استبدال كلمة بـــأخرى أو فـــي مســـعى تفسيري وتوضيح للدلالة ولكن من جانب مزدوج نظري وواقعي. النظري منـــه ممـــثلا فـــي الأرضية الفكرية التي حول فيها راولس وضع مبادئ وأسس لنظريته حتى تكون أكثر إقناعـــا وجاذبية. أما عن الجانب الواقعي فيتمثل في ما تكرسه المؤسسات والأجهزة المختلفة من تقاليد تصب جميعها في تحقيق العدل لكامل أفراد المجتمع.

إذن، السؤال الذي يطرح هنا يجعل من الإنصاف محاولة تفسيرية للعدل ومع ذلـــك يظـــل مفهوم العدل بحاجة إلى توضيح وكأننا نسأل من جديد ما العدل ؟ أليس مـــن الحـــري بنـــا أن نبحث عن مدلول آخر له ؟ ألا تكون مقاربتنا في البحث عن مفهوم له عبثية ؟ ذلك أنه كالخير والوجود هي مفاهيم بديهية ليست في حاجة إلى تحديد.

إن تعريفنا للخير بأنه السعادة أو الرقي أو المال أو الصحة أو الجاه لن يفيدنا في تعريـــف الخير لأن هذه الأشياء لا تمثل سوى وسائل لبلوغ الخير فهي وسائل لغاية هي الخير أو هـــي على أقصى حد ألفاظ أخرى نستعين بها لفهم معنى الخير ولكنها لن تكون بـــأي حـــال هـــي الخير. فالخير هو الخير، يقول ج. إ. مور إذا سألت ما الخير ؟ فإن جوابي سيكون الخير هو الخير وهذه الإجابة هي نهاية المسألة أما إذا يطرح السؤال كيف يعرّف الخير؟ فـــإن الإجابـــة هي أنه لا يمكن تعريفه وهذا كل ما يمكن قوله بصدده.[1] تبعا لموقف مور الذي نستنبط منـــه رأيا يعتقد بذاتية القيمة الأخلاقية يمثل مذهبا بكامله في الأخلاق ويقر بمعياريـــة القيمـــة مـــن باطنها.

لكن هذا الموقف مع ما له من مكانة في الفلسفة الأخلاقية لكنه لا يقبل ترحابـــا مـــن قبـــل الجميع وعليه فهو لا يثنينا عن النظر صوب مواقف فلسفية أخرى ونبحث عن إجابات لـــنفس الأسئلة: ألا لا يكون من الأجدر كذلك أن يحاول الإنسان كما[يقول جون ستيوارت مل]التثبـــت من الصفة المميزة للعدل أو اللا عدل: ويسأل ما هي خاصية أو ما إذا لم تكن أيـــة خاصـــية، تعزى على العموم إلى كل أشكال السلوك الموصوفة بأنها لا عادلة(فالعـــدل، يعـــرف أحســـن بواسطة ضده، مثل باقي الخصائص الأخلاقية الأخرى).[2] والأشياء تعرف بأضدادها، فهـــل من الممكن أن نكون على وعي بالعدل من دون أن نعرف ما لا نرضى بأنـــه ســـلوك ينعـــت باللاعادل ؟

---

(1) George Edward Moore, «Goodness as a Simple Property», in, Problems of Moral Philosophy: An Introduction to Ethics, edited by Paul W. Taylor, Belmont, (California, Dickenson Publishing Company, Inc., fourth printing, 1969), p.367.

(2) John Stuart Mill, «Utilitarianism», in, Problems of Moral Philosophy: An Introduction to Ethics, edited by Paul W. Taylor, Belmont, (California, Dickenson Publishing Company, Inc., fourth printing, 1969), p. 201.

يقترح علينا رورتي تصورا آخر للعدل بكونه ولاء موسعا أو إخلاصا موسعا Justice as a Larger Loyalty. يدفعنا هذا الاقتراح إلى التساؤل عن مضمون الولاء وعن مرجعيته واتجاهه. إن ما يراه رورتي بحق درسا مهما نتعلمه على يد البراغماتيين ليس أملنا في رؤية الأشياء رؤية سليمة بقدر ما هو كامن في وفائنا إزاء الكائنات البشرية الأخرى التي تشترك تتحد معنا ضد الظلمات. لذا نجد البراغماتي يركز جهوده ويعززها بما يتوافق مع من يشاركونه نفس الرؤية ضد المثاليين والواقعيين فيذكرنا وليام جيمس بأن شرف الإنسان إنما يكمن في إسهامه بما يقدمه من مشاريع إنسانية قابلة للخطأ وظرفية وليس في الامتثال للضغوط الدائمة الغريبة (الخارجية) عن الإنسان.[1]

ففي ظل الديمقراطيات الغربية التي يتعاقد فيها الأفراد ويشتركون في نمط من البناء الاجتماعي تتحدد أطره وضوابطه ومؤسساته مسبقا غايتهم من وراء ذلك العدل للجميع. وكل فرد داخل هذا المجتمع يعمل لأجل هذه الغاية بما ذلك حماية المؤسسات التي هي بدورها تعمل على حمايته، غير أن ولاء الفرد قد يتوزع إلى أكثر من اتجاه.[2] فقد يكون هذا الولاء للقانون والمؤسسات الديموقراطية كما قد يكون للأسرة أو الجماعة أو للأمة وربما يتوسع إلى الإنسانية ومن ثمة فالإشكال المطروح: أين يتحقق العدل ؟ مع أي ولاء يكون العدل ؟ وبالأخص إذا كان الفرد موزعا بين ولاءات كثيرة متضاربة فهو إذا صح التعبير لا يفاضل بين العدل والولاء بقدر ما إنه يفاضل بين ولاءات عدة. في هذا السياق يقدم لنا رورتي ثلاثة نماذج من الولاء تتراوح من الجماعة المحدودة إلى الموسعة، منطلقا من الأسرة إلى المجتمع إلى المجتمع العالمي.[3]

المثال الأول: كل واحد من يتوقع مساعدة من ذويه إن كان مطاردا من طرف الشرطة وأغلبنا يتوقع مثل هذه المساعدة حتى وإن علم بأن ابنه أو أحد آبائه مذنب بل ربما حنث بعضنا لأجل أن يمكن أحد أفراد العائلة من البراءة مع إدراكه بأن شخصا آخر سيكون ضحية.

---

(1) Richard Rorty, conséquences du pragmatisme :Essais : 1972-1980, p.p.308.309.

(2) هذه المسألة في غاية الأهمية من حيث أنها تطلعنا على نسبية أحكامنا وقيمنا الأمر الذي يجعلنا أكثر قبولا للآخر ولتقبل حقه في الاختلاف. من هذه الزاوية نرى على سبيل المثال أن بعضا من الذين اعتبروا في أوطانهم وأنظمتهم خونة لن ولاءهم كان لعدوهم لكنهم في المقابل اعتبروا أبطالا ومناصرين للحق. فعلى سبيل المثال الفرنسيين الذين ساندوا الجزائر في حرب التحرير لأنهم رأوا أنها قضية عادلة ومن ثم كان ولاؤهم ضد وطنهم فرنسا.

(3) Richard Rorty, «Justice as a larger Loyalty», in, Richard Rorty: Critical Dialogues, edited by, Matthew Festenstein and Simon Thompson,(Cambridge, Polity Press, 2001), p. p. 223. 224.

هنا في مثل هذه الحالة ستكون الغالبية منا ممزقة بين الولاء والعدالة. وسيتعقد الأمر أكثر إذا كان الضحية أحد جيراننا بينما يضعف الشعور بالتوتر إذا كان الشخص أجنبيا ومن هنا يصح أن نصف الحالة وكأنها صراع بين ولاءات – ولاء للأسرة أو للجماعة الموسعة التي يمكن أن يدمج فيها الضحية أكثر من كونها قضية يكون الصراع فيها بين العدل والولاء. وكل هذا يتوقف على مدى اعتبار الفرد إذا كان واحدا منا. وإذا بدا أن تقاسم الطعام مع فقير في الشارع أمر طبيعي في الحالات العادية قد لا يبدو كذلك في حالات استثنائية كالمجاعة مثلا فقد يخشى الإنسان من انقضاء مخزون الطعام أو أنه يرى بأن أفراد عائلته الموسعة أقرب إليه في تقاسم طعامه من الفقير الأجنبي.

المثال الثاني: يتمثل في نموذج آخر للواءات الموسعة والمتقلصة وهو يخص موقفنا من الأنواع الحيوانية الأخرى فأغلبنا اليوم مقتنع بأن النباتيين على حق وأنه ينبغي أن تكون للحيوانات بعض الحقوق. لكن إذا افترضنا أنه تبين أن الأبقار أو حيوانات الكنغر حاملة لفيروس غير ضار بها لكنه قاتل للإنسان. سوف لن نعير أدنى اهتمام لاتهامنا بنزعة تفاضل بين الأنواع speciesism ومشاركتنا في ذبح جماعي ضروري. عندئذ لا تبدو لفكرة العدل بين الأنواع لا صلة لها بالموضوع، لأن الأمور أصبحت أشد صعوبة ومن ثم فولاؤنا للجنس البشري يغدو أوليا. إن الولاء لمجتمع أوسع – بما في ذلك كل الكائنات الحية على كوكبنا- سيتقلص سريعا بحكم الظروف.

المثال الثالث: إذا اعتبرنا أن الوضعية الصعبة الناجمة عن تسارع تصدير العمل من العالم الأول إلى العالم الثالث. فمن الممكن أن يتسبب ذلك في انهيار مستمر للمداخيل المتوسطة الحقيقية لأغلب العائلات الأمريكية. كثير من هذا التدهور سيعزى ظاهريا إلى تفضيلك لتشغيل عامل في تايلاندا مقابل عشر ما تدفعه إلى عامل بـ أوهايو. ومن الحكمة العملية للأثرياء أن العامل الأمريكي والأوربي باهظ الثمن في السوق العالمية. وعندما ينظر إلى رجال العمل الأمريكيين على أنهم خانوا لوطنهم بتركهم لمدن بكاملها من دون عمل وأمل فإنهم يجيبون على هذا الاعتراض بأنهم يضعون العدل فوق الولاء. كما يشددون على أن حاجات الإنسانية في عمومها تأخذ أسبقية أخلاقية على حاجات مواطنيهم وتتجاوز الولاء الوطني. فالعدل يقتضي منهم أن يعملوا بكونهم مواطني العالم.

يفترض رورتي في هذا المثال الثالث أن إعطاء الأولوية للعدل على الولاء– كما هو وارد في رد هؤلاء الذين يدعمون الإنسانية- وإذا كان من ناحية أولى مفيدا للعالم الثالث قد يكون من ناحية أخرى سلبيا على العالم الأول من حيث أن العدل المأمول تقديمه للعالم الثالث

يتطلب رصد أموال وتوفير مناصب عمل لمواطني هذا الجزء المتخلف من العالم بما يؤهله لأن يكون الفرد فيه متناسب المستوى المعيشي مع الفرد في العالم المتقدم. ولا يكون هناك من فرق بين إنسان من بوتسوانا أو بنغلاديش وبين نظيره من أمريكا أو ألمانيا. غير أن هذا الأمر له نتائج وخيمة على المجتمعات التي ستعرف تقلصا في الميزانيات والأموال وهو ما سيؤثر سلبا مؤسساتها العمومية ويهدد ديموقراطيتها.[1]

في مثل هذه الحالة وبناء على هذا الافتراض، يتساءل رورتي: ما العمل ؟ وما ينبغي على الديموقراطيات الغنية فعله. هل تعترف بولائها لنفسها ولبعضها البعض ؟ هل تحتفظ بمجتمعاتها الحرة ؟ أم تضحي بنعم الحرية السياسية لصالح عدل اقتصادي مساواتي. هذه الأسئلة في تقدير رورتي متساوية مع التي يمكن أن تطرح بالنسبة للمثال الأول أو المثال وهي تجعلنا أمام إحراج أو مأزق أخلاقي من حيث أنها تطرح السؤال الآتي: هل يجب علينا أن نضيق أو نقلص في الحلقة (الدائرة) لصالح الولاء أم نوسعها ونمددها لصالح العدل ؟[2]

لا يمتلك رورتي إجابة محددة لهذا السؤال ولا فيما يتوجب فعله في حالات الأمثلة الثلاث، اتجاه العائلة أو الحيوانات أو العالم الثالث. لكنه في المقابل يحرص على أن طرحه للسؤال يعتبر تسليطا للأضواء على هذه القضية الفلسفية وبالتالي البحث عن المواقف التي تصاحب الإجابات المقدمة بشأنها. وعلى حد تعبير رورتي« فإن السؤال الهام الذي يمكن طرحه هنا هو: هل ينبغي أن يوصف مثل هذا النوع من الإحراج الأخلاقي كصراع بين الولاء والعدل أو بالأحرى، مثلما اقترحت، صراع بين ولاءات للجماعة الصغرى وولاء للجماعة الموسعة ؟ وهذا يعادل التساؤل الآتي: هل تكون فكرة حسنة أن يناقش العدل بوصفه اسما للولاء لجماعة ما،[...] بدلا من اسم لشيء متميز عن الولاء ؟ هل باستطاعتنا أن استبدال معنى العدل بمفهوم الولاء لجماعة ما- كأن تكون على سبيل المثال أحد المواطنين، أو للكائن البشري، أم لجميع الكائنات الحية ؟ هل سيفتقد شيء ما بهذا الاستبدال ؟»[3] إننا نلحظ بدورنا أن مسعى رورتي في هذه القضية انحصر بشكل خاص في إثارة الأسئلة كما يفعل عادة في مناقشاته من دون أن يقدم إجابات وكأنه يعتقد بصدق في المقولة التي ترى أن عمل الفلسفة بالأساس يتمحور حول التساؤل أكثر من كونه بحثا عن الإجابات وهذا بالتحديد ما يبدو لنا متلائما مع ما يدعو إليه رورتي في موقفه من الفلسفة ونبذه للغوص في الأسباب النهائية وطبائع الأشياء وهكذا وجدناه يتقدم بأمثلة من الواقع أو يفترض حالات محددة ويحاول استنباط نتائج تنجر عنها أو أنه يثير النقاش لمعرفة وجهة الأحداث وما إيراده الأمثلة الثلاث إلا تأكيدا لا نقوله.

---

(1) Richard Rorty, Justice as a larger Loyalty, p. 230.
(2) Ibid, P.225.
(3) Ibid, P.231.

كما أننا نلحظ أن الإحراج الأخلاقي الذي تحدث عنه رورتي فيما يخص الاختيار بين الولاء والعدل يجعلنا نقف على أن العدل مختلف عن الولاء وكأن الولاء لا يمكن أن يكون عدلا، الأمر الذي يناقض تصوره للعدل بوصفه ولاء بمثل ما تصور راولس العدل كونه إنصافا. وقد انسحب الإحراج ذاته على رورتي حينما امتنع عن تقديم إجابة واضحة للأسئلة المطروحة المتعلقة في الاختيار بين الولاء والعدل وتجلى ذلك بعد أن حوّل الصراع بين الولاء والعدل إلى صراع بين الولاءات المتعددة التي تمزّق الإنسان بحكم انتماءاته المختلفة والتي قد يجد نفسه مخطئا في حق العدل ومتجاوزا لقيمته إن فرض عليه انتماؤه الديني أو العرقي أو الوطني أو الثقافي مخالفة العدل.

لكننا نشير كذلك إلى أن رورتي يطرح مسألة العدل مثلما يطرح مسألة حقوق الإنسان بلغة العاطفة لا بلغة العقل. وهو في نزوعه التضامن والساخرية يتجنب العقل وما يقود إليه من البحث عن العقلانية والصلاحية التي يؤسس عليها الفلاسفة الآخرون دعاواهم، هذه الدعاوى لم تعد صالحة في نظر رورتي لتفسير ما حصل وما يحصل بين البشر من نزاعات وفوارق أو لإقناع الناس بوحدتهم الإنسانية على أساس من العقل على الرغم مما يوجد بينهم من فروق « فلجعل البيض أكثر لطفا مع السود والرجال إزاء النساء، الصرب مع البوسنيين والمتغايرين جنسيا إزاء المثليين جنسيا، لمساعدة النوع البشري على التوحد فيما تسميه رابوسييهRabossi مجتمع الكوكبي تسوده ثقافة حقوق الإنسان، فإنه لا يجدي نفعا أن نقول مع كانط: لاحظوا ما هو مشترك بينكم، إنسانيتكم، هي الأهم من اختلافاتكم التافهة. لأن من نسعى إلى إقناعهم سيردون بأنهم لم يلاحظوا شيئا مماثلا.»[1] أي شيئا يشعرهم بانتمائهم إلى أصل واحد أو طبيعة واحدة ومن ثم فالسؤال المشروع إثارته: كيف نفسر حدوث العداوة والصراع والقسوة والعنف إذا كان مثل هذا الشعور أو الإقرار بهذا الشعور موجود عندهم ؟

حسب رورتي فإن فلاسفة الأخلاق الذين ظلوا أوفياء لـ كانط من الممكن أن يعتقدوا بأننا فقدنا الشيء الكثير. فالفلاسفة الذين هم على نموذج كانطي يصرون على أن مصدر العدل هو العقل بينما الوفاء أو الولاء فهو الوجدان أو العاطفة. وهم يقولون وحده العقل يمكن أن يفرض الواجبات الأخلاقية الكونية واللا مشروطة وأن واجبنا لنكون عادلين يندرج في هذا النوع. إنه فوق مستوى آخر فوق هذا الذي يكون من نوع العلاقات الوجدانية التي تخلق الولاء.[2] تبعا لهذا التمييز بين ميداني العقل والعاطفة يطلعنا رورتي على تصنيفه لنموذجين متقابلين من الفلاسفة إزاء هذا الرؤية.

(1) Richard Rorty, «Droits de l'homme, Rationalité et Sentimentalité», in, G. Hottois & M. Weyembergh, Richard Rorty: Ambiguïtés et limites du postmodernisme Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1994, p.27.

(2) Richard Rorty, Justice as a larger Loyalty, p. 225.

يمثل هابرماس نموذجا يعتقد في النظرة الكانطية للعقل كضامن للكونية من حيث أن هابرماس يعد أبرز فيلسوف معاصر يشدد على هذه الرؤية الكانطية في النظر إلى الأشياء: فهو المفكر الأقل رغبة في تلطيخ الخط الفاصل بين العقل والعاطفة أو الخط الصلاحية الكونية والإجماع التاريخي. لكن هناك من الفلاسفة المعاصرين لا يوافقون هابرماس على الرغم من أن منطلقهم واحد أي كانط، سواء باتجاه هيوم مثل آنيت بايير Annette Baier أو باتجاه هيغل مثل تشارلز تايلور Charles Taylor أو صوب أرسطو كما يفعل ألسدائير ماك إنتير Alsdair Mac Intyre[1].

بينما يمثل مايكل وولتزر نموذجا مختلفا على النقيض من هابرماس، وهو يرتاب و يحذر من لفظات مثل "العقل" و"الواجب الأخلاقي الكوني". فجوهر كتابه *Thick and Thin* يتمثل في أطروحته الداعية إلى رفض تصور كانط المركزي أي ذلك الحدس بأن كل الناس ينطلقون من فكرة مشتركة أو مبدأ أو مجموعة مبادئ مشتركة التي سوف تعمل بعد ذلك وفق سبل مختلفة. لكن وولتزر يعتقد بأن هذه الصورة من أن الأخلاق تبدا رقيقة ثم مع مرور الوقت تكون كثيفة أو سميكة ينبغي قلبها وفي رأيه أن الصورة الأخلاقية تكون منذ البداية سميكة.[2]

يعارض رورتي وجهة نظر هابرماس بوجهة نظر وولتزر التي لا ترى في الواجب الأخلاقي أمرا معطى من العقل كفكرة عامة مشتركة بين جميع الناس رجالا ونساء بقدر ما أنها صورة للعقلانية تختلف في سمكها ورقتها وليست صورة معطاة دفعة واحدة. الواجب الواجب الأخلاقي في هذا السياق، يتصوره على منوال بايير في تمييزها بين الواجب والثقة وحيث تبدو الصورة هنا صراعا بين وفاء لجماعة مصغرة وولاء لمجموعة موسعة. إن فكرة الواجب الأخلاقي في هذا السياق، يتصوره على منوال بايير في تمييزها بين الواجب والثقة وحيث تبدو الصورة هنا صراعا بين وفاء لجماعة مصغرة وولاء لمجموعة موسعة. إن فكرة الواجب الأخلاقي الكوني في احترام الكرامة الإنسانية تستبدل بفكرة الولاء لجماعة موسعة – النوع الإنساني أو إلى الحيوانات أو أكثر إلى كل ما هو كائن كالأشجار من منظور إيكولوجي. وفي هذا نلمح كيف يمكننا تقديم بدائل لوصف أنفسنا وإعطاء حياتنا الخاصة معنى.[3] وهي المهمة التي يتصور رورتي أن فيلسوفه الليبرالي الساخري يتطلع إلى إنجازها ومراجعتها على الدوام.

---

(1) Richard Rorty, Justice as a larger Loyalty, p.p. 225.226.

(2) Ibid., p. 226.

(3) Ibid., p. 226.

يرى روري أنه من الممكن تقريب التمييز الذي وضعه وولتزر بين السميك والرقيق في الأخلاق مع موقف راولس الذي يقابل فيه بين معنى متقاسم للعدل وتصورات متنوعة غير منسجمة له. ومع هذا يقول رورتي فلا« راولس أو وولتزر فكر بأن المفهوم الرقيق للعدل سيتمكن من ذاته من حل القضايا النقدية عن طريق الاستناد إلى معيار اعتباطي. ولم يأملوا في أن يعمدوا إلى ما فعل كانط باشتقاق حلول للمآزق الأخلاقية من تحليل للمفاهيم الأخلاقية.»[1] نقرأ من خلال هذا الجهد الذي يبذله رورتي في سبيل مناهضة تصور هابرماس لمعنى العقلانية عند راولس، إلى تقديم صورة براغماتية، تاريخانية عن نظرية العدل وهي صورة تتسع وتتزايد في حجمها بالرجوع إلى التاريخ والمصادفة وليس إلى العقل أو أية مقولة جوهرانية يستعين بها هابرماس ولذا وجدنا رورتي يعود إلى كتاب راولس *The Law of Peoples* ليستنبط منه هذه الصورة المعلنة عن وجهة نظر براغماتية إجرائية.

يناقش راولس في كتابه هذا مسألة العدل كما اقترحها وطورها بوصفها نظرية غربية وليبرالية أكثر من كونها كونية لكنه يرغب في أن تكون كونية بعيدا عن نظرة تاريخانية تحيل على الغرب وحده بل يريد توسيع الإجراء البنائي الذي أقره في كتابه نظرية العدل – أي التوسيع الذي يواصل فيه الفصل بين الحق والخير والذي يجعلنا نجمع المجتمعات الليبرالية بالمجتمعات غير الليبرالية تحت نفس القانون. غير أن السؤال المطروح في هذا الخصوص هو ما هي الشروط التي سيتم على أساسها هذا الجمع ؟ هل تكون هذه الكونية على أساس الصلاحية العقلانية ؟ أي أنها تبنى على العقل أم أنها ستبنى على أساس آخر كالعاطفة ؟ ومن ثم هل سيكون بمقدور العقل أن يحاكم العاطفة أو يشكك في قدرتها على تحقيق الفضيلة المرغوبة (العدل) ؟

إن إدراج المجتمعات غير الليبرالية مع الليبرالية يرى راولس بأنه يتطلب قدرا من المعقولية التي سوف تتحقق بها الحقوق الأساسية للكائن البشري ومنها الحق في الحياة، الحق في الحرية. إن مفهوم راولس لما هو معقول، باختصار، ينطوي على اقتصار عضوية مجتمع الشعوب إلى مجتمعات التي تنطوي مؤسساتها على معظم الإنجازات المحققة بصعوبة في الغرب في القرنين الماضيين منذ الأنوار. بهذا يمكن هذا الجمع وكأن الكونية تنطلق من معقولية النتائج المحصلة في الغرب الليبرالي.« يتجلى لي[يقول رورتي]أن راولس لا يمكنه في نفس الوقت رفض التاريخانية واستدعاء المعقولية. ... فالفروق الكامنة بين مختلف تصورات العدل، لنتذكر ذلك، هي فروق بين معالم أو المقومات التي ينظر إليها الناس على

---

(1) Richard Rorty, Justice as a larger Loyalty, p.p. 226.227

أنها مناسبة أو ثيقة الصلة بأحكامهم على المزاعم المتنافسة. وحول هذه النقطة يتفق كل من رورتي مع هابرماس وولتزر لأن راولس وكأنه يقر بأولوية الغرب الليبرالي في تجسيد المعنى الذي أعطاه للعدل والذي يريد أن يوسعه إلى معنى كوني لكن وفق ما يرى هابرماس فهو بحاجة إلى برهان يدلل به على تفوق الغرب الليبرالي ومن دونه سيكون ما يقترحه كمفهوم سياسي للعدل غير منسجم وغير مقبول.»[1] إن طرح نموذج الغرب الليبرالي يحتاج إلى ما يبرر مشروعيته في التداول والتصدير حتى ينال حظه من الإجماع الأدنى الذي قد يكون من منظور أنواري، حداثي، ما بعد حداثي أو عولمي.

من المفيد، الإشارة أنه وسط الخلاف الحاصل بين كونية العدل على أساس العقل أو على أساس آخر تبرز جملة الاراء المكونة للمسائل الخلافية ومنها ما يتعلق بـ هابرماس على وجه الخصوص وتفسيره لوجهة نظر راولس وهو من هذا المنظور يفهم الكونية بمعنى الصلاحية. ولعله من الواجب هنا أن نشير كذلك أن مايكل وولتزر يقف على طرف نقيض من هابرماس في فهم نظرية العدل الراولسي. راولس بحسب رورتي يميز بين المعقول reasonable والعقلي rational ويستخدم هذا العنى الأخير ليشير فقط إلى نوع من عقلانية الغاية والوسيلة المستخدمة في الهندسة أو إلى تحقيق تعايش سلمي *modus vivendi* على طريقة هوبز. كما أن راولس يعطي للعقل معنى ثالث حينما يتحدث عن العقل العملي.[2]

هكذا يتصور رورتي إن ما يقصده راولس بالعقل وفيما يعطيه له من دلالة تتماشى مع مذهبه البنائي الإجرائي إنما هو العقل العملي وليس العقل بمعنى الجوهر كما يمكن أن يفهمه هابرماس. هذا الأخير إذا استعاض عن العقل(تمركز العقل حول ذاته) بالعقل التواصلي، فإن معنى الثاني لا يشير إلى مصدر للحقيقة بقدر ما يحيلنا إلى مجرد نشاط لتبرير دعاوى بتقديم براهين أكثر من كونها إنذارات. وحسب رورتي فإن كل من راولس وهابرماس يركزان على الفرق بين القوة والإقناع أكثر من تركيزهما كما يفعل أفلاطون وكانط على الفرق بين جزأين في الذات البشرية العقل والعاطفة.

فالذين يفكرون مثل بلوم في تصور رورتي يعتقدون بأن الفيلسوف هو من يعيش وفقا للعقل أو للطبيعة أو إرادة الإله أو أي شيء مطلق يجاوز الإنسان وإذا ما خالف هذا التصور نزع منه بلوم لقب الفيلسوف فعندما« قصد راولس بأن نظريتنا في العدل لا أساس مهم لها من

---

(1) Richard Rorty, Justice as a larger Loyalty, p.p.229. 230.

(2) Ibid., p. 231.

وجهة نظر ثقافية بقدر ما تتجسد في تقاليدنا المحلية من خلال التسامح الديني وإلغاء العبودية، فإن بلوم يستنتج بأن راولس لا يستحق تسمية الفيلسوف ويدعوه بالمثقف.»[1]

يبحث رورتي عن مضمون لمعنى العقل يخرجه من الفهم الكلاسيكي الذي يربط الفلسفة بالعقل في صيغته الأفلاطونية، الديكارتية أو الكانطية وهو ما يجده عند هابرماس، هذا الأخير الذي يعتبر من منظور رورتي أنه بذل جهدا« لإعادة تأويل العقلانية يعتبر أساسيا في أعماله؛ وقد بلغ ذروته في التمييز الذي وضعه بين« تمركز العقل على الذات» و«العقل التواصلي»، أي تقريبيا العقلانية التي ترجع إلى ما يلعب فعليا في مواضعات ألعاب اللغة وتلك التي تستدعي إجماعا ديموقراطيا، تلك التي تعود إلى «إجراءات برهانية» بدلا من كونها« مبادئ أولية».[2] وهذا ضمن مسعى نقد هابرماس إلى استئناف هيدغر لتنشيط النقاش الفلسفي حول الحداثة الذي توقف مع هيغل غير أن هيدغر رجع به إلى أصول رومانسية(هولدرلين) أو قبل سقراطية(فيثاغورية) بشكل يترك المجال للفرار من فلسفة الذات.[3]

لتقريب وجهات نظر الفلاسفة يدعونا رورتي إلى الكف عن اعتبار العقل مصدرا للسلطة والتفكير على أنه مجرد عملية لبلوغ الاتفاق عن طريق الإقناع عندها سيضمحل معيار الثنائية الأفلاطونية والكانطية للعقل والعاطفة. وربما كانت هذه الرؤية كافية لتوحيد رؤى كل من راولس هابراس وولتزر حينما نقرأ افتراض رورتي في أمله

> « بتقليص التباين بين هابرماس و راولس وتقريبهما من وولتزر باقتراح طريقة للتفكير في العقلانية تساعدنا على حل المشكل الذي سبق طرحه: مشكل كل من العدل والولاء على أنهما ضرب مختلف من الأشياء، أو ما إذا كانت مطالب العدل هي ببساطة مطالب للولاء الموسع. سبق لي أن ذكرت أن هذا السؤال تبدو أنه يختصر في السؤال لمعرفة ما إذا كان لكل من العدل والولاء مصادر مختلفة- العقل والعاطفة على التوالي. وإذا ما اختفى التمييز الأخير فإن الأول سيبدو عديم الفائدة. أما إذا قصدنا بالعقلانية مجرد نوع من النشاط الذي تصوره وولتزر...على أنه ذلك الصنف الذي نبلغ به صياغة واستخدام إجماع أو اتفاق متشابك عند ذاك فإن الفكرة القائلة بأن للعدل مصدر مختلف عن الولاء لن تظهر على الإطلاق مقبولة.»[4]

---

(1) Richard Rorty, Un philosophe pragmatique, in, magazine littéraire, n° 298, avril 1992, p. 31.

(2) Richard Rorty, Essais sur Heidegger et d'autres écrits, p.p. 250.251.

(3) فتحي المسكيني، التفكير بعد هيدغر أو كيف الخروج من العصر التأويلي ؟(هابرماس، آبل، رورتي)، الفكر العربي المعاصر، (مجلة فكرية مستقلة تصدر عن مركز الإنماء القومي- بيروت/باريس)، العدد 132-133، شتاء- ربيع 2005م.، السنة السادسة والعشرون، ص.32.

(4) Richard Rorty, Justice as a larger Loyalty, p.232. 233.

الفصل الثاني:

رورتي والخطاب الـــنيو - الليبرالي:

أولا:

- **الليبرالية: المشروعية والواقع.**

1- دفاعا عن الليبرالية.

2- نقدر اليسار.

ثانيا:

- **الليبرالية والبناء الاجتماعي:**

1- إشكالية السلطة الدينية.

2- الثقافة العلمانية.

ثالثا:

- **رورتي والبراغماتية الليبرالية:**

1- أولوية الديمقراطية.

2- رورتي الليبرالي / الجماعوي.

رابعا:

- **صراع الفرد والجماعة.**

أولا: الليبرالية: المشروعية والواقع:

يُوظّف رورتي خطابه الفلسفي الحداثي /ما بعد الحداثي لصالح بناء اجتماعي ليبرالي أو بالأحرى لإعادة صياغة وإعادة وصف البرنامج الليبرالي أي للفكر الليبرالي الكلاسيكي من خلال وصف جديد لاعقلاني، لا كوني، يعيد وصف آمال وغايات المجتمع الليبرالي[1] وهذا الوصف الجديد الذي سُمي في بعض الأحيان بالليبرالية الجديدة أو النيو– ليبرالية أو الليبرالية المعتدلة لا يكون فيه المثقف الفيلسوف بالضرورة صاحب مهمة طلائعية بقدر ما يكون شاهدا وواصفا لنموذج سياسي- اجتماعي من أحسن ما أتيح للإنسانية - منذ القديم إلى اليوم- وما أمكنها أن تنتجه.

1- دفاعا عن الليبرالية:

مثل هذه الرؤية يتقاسمها رورتي مع مجموعة أخرى من المثقفين الأمريكيين، من الذين بدا لهم أن ما وصلت إليه أمريكا – بالدرجة الأولى وأوربا الغربية بدرجة ثانية- من ديمقراطية ليبرالية يجسد أفضل ما أمكن للإنسانية أن تتصوره بخصوص البناء الاجتماعي، لا سيما بعد تراجع النموذج الاشتراكي وانهيار الاتحاد السوفييتي وانكماش اليسار. وكل هذا يوحي بانتصار الغرب الذي كتب عنه فوكوياما قائلا:« إن انتصار الغرب، والفكرة الغربية، إنما يتضح– أولا وقبل كل شيء- من الإنهاك الكامل لأي بدائل منظمة وقادرة على الحياة لليبرالية الغرب».[2] لقد بدا لـ فوكوياما، في موقفه الرامي إلى تقويض تصور بدائل لليبرالية، أن انتصار الديمقراطية لا يشير فحسب إلى نهاية الإيديولوجيا[3]أو نقاط التقاء بين

---

(1) Keith Topper, «Richard Rorty, Liberalism and the politics of redescription», in, American Political Science Review, Vol. 89, No. 4 December 1995, p.962.

(2) راسل جاكوبي، نهاية اليوتوبيا: السياسة والثقافة في زمن اللامبالاة، ترجمة، فاروق عبد القادر، (عالم المعرفة) العدد 269، مايو 2001م.، (سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب)، الكويت، ص. 20.

(3) أعلن عدد غير يسير من المثقفين اليساريين أنفسهم عن نهاية الإيديولوجيا واليوتوبيا حلم المثقف المناضل في نظام عادل غير طبقي لا اغتراب معه، لكن هذا الحلم تبخر وقضت الستالينية على عصر الإيديولوجيا وغذت الماركسية أفيون المثقفين فمن ريمون آرون إلى كامي كانت القناعة واحدة بعدم عقد مصالحة بين الماركسية والأخلاق(ما دامت العقيدة الماركسية تضفي مشروعية على القتل). كما بدأت كثير من أقدام المثقفين في مختلف الدراسات السياسية والاجتماعية في استخدام مصطلح نهاية الإيديولوجيا سواء مع هـ. ستيوارت هيوز أو جوديث ن. شكلار أو كذلك دانيال بيل في إشارة واضحة إلى انهيار الماركسية وشعور مثقفي اليسار بالصدمة واقتناعهم بحقائق الواقع السياسي والاقتصادي وتحولهم عن الأدوار الثورية إلى أدوار ثقافية. لكن الأحداث التي عرفتها بعض الدول بدءا من الستينيات في فرنسا والولايات المتحدة ثم بعد ذلك دول أوربا الشرقية بما أعاد التفكير في الإيديولوجيا وظهور ما سمي بنهاية نهاية الإيديولوجيا.

- أنظر: راسل جاكوبي، نهاية اليوتوبيا: السياسة والثقافة في زمن اللامبالاة، ص. ص. 13-17.

الاشتراكية والرأسمالية بل إن ذلك يعني أيضا نهاية التاريخ بما يتضمن من ثورة ليبرالية تشمل العالم أو التوجه نحو التاريخ العالمي صوب الديمقراطية الليبرالية وهي نفس الدعوى التي كانت الماركسية تقول بها من حيث التوجه العالمي الذي سيعم كافة المناطق وبالتالي فإن هذه المرحلة في التاريخ ستنتهي إلى الشيوعية بوصفها نقطة النهاية وفيها سعادة الإنسان والبشرية جمعاء.

بهذه الكيفية يظهر رورتي بمظهر المدافع عن النظام الديمقراطي الليبرالي إلى درجة أن الفيلسوف يضحي بفلسفته من أجل الديمقراطية وتكون هذه الأخيرة أولوية مقارنة بـ "الفلسفة" ويكون الأمل والطموح الاجتماعي بديلا عن المعرفة.[1] وربما نخطئ إذا قلنا أن رورتي لا يكترث كثيرا للفلسفة ولكننا نجده يستخدم توجهه الفلسفي أي البراغماتي في سبيل مدح والدفاع عن الديمقراطية الأمريكية إلى الحد الذي أصبح فيه محاميا عن فلسفة سياسية لا يتردد هو نفسه في وصفها بالليبرالية البرجوازية ما بعد الحداثية.« وهذه الليبرالية البرجوازية تبدو لي[يقول رورتي] أفضل مثال للتضامن الذي توصلنا إليه وأن براغماتية ديوي تعد أفضل تعبير عنه.»[2] وقد ظل الفيلسوف طيلة فترة الثمانينيات من القرن العشرين إلى غاية التسعينيات منه سائرا على هذا الخط في توظيف البراغماتية الجديدة لصالح ليبرالية جديدة للفترة ما بعد السوفياتية[3] وهي الفترة التي برز فيها كتابه Achieving our Country الذي صدر سنة 1998م.، والذي أكد فيه على أن اليسار لم يعد يمتلك ما يقترحه من مشاريع لأمريكا وفوق ذلك فهو عاجز عن تكوين نظرة لتحقيق إجماع حول الحاجة لإصلاحات نوعية. فعلى غرار عدد معتبر من مثقفي اليسار الأمريكي[4]، يتخوف رورتي في مؤلفه

---

(1) إشارة إلى مقال وكتاب لـ رورتي يحملان على التوالي العنوانين: أولوية الديمقراطية على الفلسفة والأمل بدل المعرفة.

(2) Richard Rorty, Conséquences du pragmatisme: Essais: 1972-1980, p.p. 370. 371.

(3) Richard Shusterman, le Libéralisme Pragmatique, p.547.

(4) يعرف عادة اليسار الأمريكي بتسميات عدة منها اليسار الثقافي الأمريكي وهذه التسمية ترجع إلى هنري غيتس Henry Gates وهي بحسبه تشبه«تحالف قوس قزح»، مكون من التفكيكيين، الحركات النسائية (الأنوثاوية)، باحثين مختصين في دراسات الجنسانية المثلية أو الإثنية(العرقية). والحقيقة أن الذي أعطى دفعا قويا وجديدا لليسار الثقافي الأمريكي في الجامعات الأمريكية، رغم انتقادات البعض لهذا التيار بأنه يعمل على إخضاع الإنسانيات إلى السياسة، إنه بول دو مانPaul de Man الذي يعتبره رورتي أهم مساند لتيار اليسار في أمريكا في السنوات الأخيرة من القرن العشرين وذلك من خلال قراءاته التأويلية لـ هيدغر و دريدا وهي التأويلات التي وضعت أسس هذه المؤسسة التي أعطت للنقد الاجتماعي لليسار صرامة جديدة باستعمالها لأجل ذلك أدوات جديدة فلسفية وأدبية.

- أنظر: Richard Rorty, Essais sur Heidegger et autres écrits, p. 175.

Achieving our Country من تراجع الشعور بالانتساب إلى جماعة سياسية لصالح نوع من النزعة القلبية ويحمل مسؤولية ذلك إلى اليسار الأمريكي لأنه بهجرته الميدان السياسي لأجل الثقافي يكون بذلك قد ساعد وأضفى مشروعية على تشظّي الرأي العام.[1] ولكن مع تخوفه من تغير في طروحات اليسار، إلا أنه لا يرى في اليسار الراهن خطرا أو أنه يمكن أن يشكل خطرا في المستقبل، طالما أنه قَبلَ بواقع لا طليعة فيه ولا فكر ثوري وانحصر نشاطه في الجانب الثقافي. بيد أن الغريب في هذا الأمر، هو موقف رورتي الذي يبدو من ناحية وكأنه سعيد بهذا اليسار السلبي المنقوص من قوة وإرادة التغيّير وهو ما يبرزه لنا تبرير رورتي- ليس فلسفيا ولكن واقعيا وتاريخيا لليبرالية- للوضع القائم، ومن ناحية أخرى، نستشف أن رورتي بحكم تربيته اليسارية يطمح إلى أن يلعب اليسار دورا طلائعيا حتى وإن لم تسعفه الظروف والإمكانيات والأحداث في لعب دور كبير كهذا.

2- نقد اليسار:

لم يعد لليساريين القدرة على إعادة تنظيم المجتمع وقد تبددت رؤيتهم على أكثر من صعيد فما كان من اعتقاد تغذّيه النظرة اليوتوبية لمجتمع جديد على المستوى الثقافي وما كان من ثقة مفرطة في الذات وقدرتها على تفعيل دور الإنسان في التاريخ على المستوى السيكولوجي وما كان متصورا من إمكانات وتوقعات حقيقية على المستوى السياسي، كل ذلك تقوّض وبات اليسار يتحدث بلغة الليبراليين مستخدما مصطلحاتهم في التعددية والحقوق ودولة الرفاه واقتصاد السوق والحفاظ على بعض مكتسبات عهود النضال الإيديولوجي.[2] لقد تحوّل اليسار إلى فكر معارض يميزه النقد والهدم أكثر من كونه فكرا بديلا وهو في كل مرة يسعى إلى التلون بمنهج نيتشوي أو بنيوي أوتفكيكيكي أو غيرها من المناهج المستحدثة.

قد يكون رورتي استثناء بين الفلاسفة عندما لا يشدّد على إعطاء دور رئيسي للفلسفة في المجتمع وحتى مذهبه المضاد للماهوية Anti-essentialiste لا يعتبره« ضروريا لإبداء خيال سياسي ولن يكون أيضا مفيدا في هذا الميدان. فالفلسفة ليست لها أهمية كبيرة بالنسبة للسياسة والأدب ليس أكثر من ذلك.»[3] لكن التصور الذاتي من الفلسفة ودورها ليس هو كل ما يبنى عليه موقف رورتي وقد يكون هو نفسه نتيجة للبيئة والتنشئة الاجتماعية. فقد يرجع ذلك بالخصوص إلى البيئة الاجتماعية الأمريكية التي لا يكترث أفرادها كثيرا بالفكر الفلسفي النظري قدر اهتمامهم بالعمل والبراكسيس وكل ما يتصل بالنشاط البشري الفعلي – وهو أحد

(1) راسل جاكوبي، نهاية اليوتوبيا: السياسة والثقافة في زمن اللامبالاة، ت.، فاروق عبد القادر، ص. 22.
(2) المرجع نفسه، ص. 22.
(3) Richard Rorty, Essais sur Heidegger et autres écrits, p. p. 184. 185.

العوامل التي شجعت البراغماتية على الظهور والإفصاح عن نفسها في بيئة أمريكية في فترة تاريخية من تطور المجتمع الأمريكي إبان العقد الأخير من القرن التاسع عشر- غير أن موقف رورتي له ما يفسره بالنظر إلى زاويتين:

- كون الفيلسوف ضمن توجهه البراغماتي لا يتوانى في تأكيد دور الفلسفة داخل معترك الحياة وبالتالي فهو لا يجعل قطيعة بين الفلسفة والحياة بل هما مندمجتين ومرتبطتين ببعض ولا مجال للفصل بينهما، فالحياة من دون فلسفة ليست جديرة بالحياة ومن دون قيمة بل إنها تصبح عدما وعبثا مثلما أن الفلسفة التي لا يحياها الإنسان ويجسّدها في واقعه تفقد كل مصداقية وصواب.

- نظرة رورتي للفلسفة نظرة تجديدية تسعى لتخليصها من الطابع الأكاديمي الجاف الذي يريد الحفاظ على امتياز للفلسفة في مقابل فروع المعرفة الأخرى ويمنحها بذلك نوع من الهيمنة التي تمكن الفلسفة من مراقبة وإسداء النصح للأدب والفن، الاجتماع والتاريخ والعلم الطبيعي وهو الأمر الذي انتقده رورتي بشدة في بداية مشروعه الفلسفي حينما هاجم وبعنف أحيانا الابستيمولوجيا ومزاعمها ورافضا لفكرة سمو هذا المبحث الذي سيطر على مباحث الفلسفة الحديثة كلها فغدا المبحث الفلسفي الأول بامتياز وإليه وجّه إليه فلاسفة العصر اهتمامهم ظنا منهم أن فيه حلا للمشكلات الفلسفية ذات الطابع الأنطولوجي أو السياسي أو الاجتماعي أو غير من مشكلات الفلسفة. لذا فإن ما يشترك فيه الفيلسوفين ديوي و رورتي يكمن في« إرادة كل منهما في تخليص الليبرالية من الأسس الفلسفية التقليدية التي تضمنتها ميتافيزيقا الأنوار.»[1] وعليه فموقف رورتي المؤيّد لليبرالية، المحافظ عليها كأحسن بناء اجتماعي انبثق مع الحضارة الغربية يشكل غاية في حد ذاته يكرس الواقع الحالي وإصلاح ما به من مفاسد مقارنة مع الفكر الفلسفي الذي يُعدّه وسيلة فعالة تارة وغير مجدية تارة أخرى.

لذا وجدنا رورتي يدعو المثقفين إلى الكف عن تبني مواقف نقدية جذرية إزاء مؤسسات المجتمع. هذه المؤسسات التي يشير إليها رورتي ليست إلا ما أفرزته الليبرالية وإن تيقن من أن الجانب الاقتصادي في الليبرالية من انفتاح رأسمالي واقتصاد السوق سيكرّس من التفاوت الاجتماعي ومع كل الآثار السلبية التي قد تترتب على الليبرالية الجديدة إلا أن رورتي يرى بأننا كنا ضحايا خداع للفكر النقدي من ماركس إلى فوكو.[2]

---

(1) Richard Shusterman, le Libéralisme Pragmatique, p.547.

(2) Entretien avec Richard Rorty (propos recueillis par Marc Uzan), in , Les grands entretiens du Monde-Tome 2, Numéro spécial de dossiers et documents du Monde , Mai 1994, p.19.

ثانيا: الليبرالية والبناء الاجتماعي:

إن الليبرالية بوصفها بناء اجتماعيا يتوخى في الأفراد الأعضاء داخل المجتمع المتخيل الاتصاف بصفات التحرر، التكامل والتضامن التي تستوجبها مبادئ وغايات هذا البناء الاجتماعي وتحدد أطره القوانين التي تضبط علاقات الأفراد وتسير التشريعات سلوكاتهم وتتكفل بحل النزاعات فيما بينهم. لضمان هذه الخصائص المميزة لهذا النمط من البناء الاجتماعي انبثقت عن التجربة الليبرالية هيئات وصلاحيات القصد منها الشفافية والاستقلالية والعدالة فسارت وفق هذا التصور على خطى لوك في فصل السلطات وجعلت بعضها مراقبا لبعض لكن هذا لم يمنع من تداخل الصلاحيات ووجود تناقضات لا سيما فيما يتعلق بمسألة الحياد ذلك أن السير الجيد لمجتمع حر ليبرالي- أو المجتمع المنظَّم جيدًا[1] كما يسميه راولس Une société bien ordonnée- يفترض أولا وجود قانون واستعمال فعّال وحيادي لهذا القانون غير أنه من ناحية أخرى فإن استقلال العدالة يفضل على تسييسها.[2]

لم يكن نمط المجتمع الليبرالي في الصورة التي هو عليها اليوم متاحا من دون إدخال تعديلات وإحداث إصلاحات في التجربة التي استدعتها ظروف تجسيد قدسية الحرية والملكية والفردية وهي نفسها الغايات التي كانت الحداثة تهدف إليها إن لم تكن هي ذاتها جوهر الحداثة الداعية إلى تحقيق الذات بما يمكنها من التعبير الحر ونزع العوائق التي تحد من نموها وتعيقها لقد عاشت أوربا صراعات دامية قبل الوصول إلى هذه النهاية من التنظيم الاجتماعي الذي استقر في شكل الديمقراطية الليبرالية.

من بين المشكلات التي نالت حيزا كبيرا من اهتمامات الفلاسفة والمفكرين منذ القديم إلى اليوم في مجال الفلسفة السياسية الاجتماعية تحتل إشكالية البناءات الاجتماعية مكانة هامة وقد ازداد الالتفات إلى هذه الإشكالية في العصر الحديث فأثار جدلا واسعا واختلفت الطروحات

---

(1) يقصد راولس بالمجتمع المنظم جيدا ذلك الذي يكون الخير فيه أولوية لأعضائه ويكون محكوما بتصور عام للعدالة. هذا المجتمع يقبل فيه كل واحد ويعلم بأن الآخرين يقبلون نفس مبادئ العدل فتكون هذه المبادئ محترمة من طرف المؤسسات الاجتماعية القاعدية المعروفة باحترامها لها. كما أن نظرية العدل بوصفها إنصافا يفترض أنها تتوافق مع هذا المعنى المعطى للمجتمع. وطالما أن الأفراد في هذا المجتمع لديهم الرغبة العميقة في التصرف طبقا لمبادئ العدل فإن هذا المجتمع يستمر عبر الزمن ومفهومه للعدل مستقر وثابت أي عندما تكون المؤسسات عادلة فإن من يشتركون في هذا التنظيم يكتسبون معنى للعدل يتطابق مع رغبتهم للمشاركة في الدفاع عن هذه المؤسسات.

John Rawls, Théorie de la Justice, p.p. 495-496. -

Pascal Salin, Libéralisme, Paris, Editions Odile Jacob, 2000, p.118. (2)

المقدمة بشأن تعزيز نظام بعينه أو اقتراح إصلاح لا سيما ابتداء من عصر النهضة الذي شهد حركة إصلاح كبيرة مست تجديد مناهج البحث العلمي وطرق الاستكشاف مثلما تمردت على آليات التفكير الفلسفي الكلاسيكي الأرسطوطاليسي ودعت إلى تغيير نمط الاستدلال باعتماد مناهج مغايرة دعا إليها كل من بيكون وديكارت وبنفس الحدة في التغيير عرف الدين موجة من دعوات التغيير التي بدأت بحركة الإصلاح الديني مع كالفن و مارتن لوثر واستمرت هذه الحركة من داخل الكنيسة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر في بلدان أوربا خاصة في إيطاليا، ألمانيا، بريطانيا وفرنسا إلى الحد الذي تصبح معه الحداثة- من هذا المنظور- إشكالية دينية وتاريخيا فهي تعني أزمة الناشئة من التقابل العنيف بين التعليم الكنسي التقليدي والعلوم الدينية الفتية التي تشكّلت بعيدا عن رقابة الأرثودوكس.[1]

1- إشكالية السلطة الدينية:

إن الإشكالية الدينية التي عرفها الفكر الديني لم تكن بمعزل عن الصراع حول السلطة، فالنزاع بين السلطتين الزمنية والروحية لم ينته بعد، على الرغم من بروز هيمنة ظاهرية لسلطة على أخرى. قد يرجع لب الإشكال في الحداثة إلى هذا الصراع الدائر بين احتواء الدين أو استبعاده من دائرة الحياة العامة وفق من ناهضوه وناصبوه العداء وأرادوا بناء اجتماعيا علمانيا وبين أولئك الذين بالحفاظ على مكتسبات الدين والدور الذي لعبه قديما اجتماعيا وسياسيا. ومنذ عصر الأنوار، بدا من الضروري تقليص رقعة أثر الدين في الحياة العامة وإلى هذا أشار توماس جيفرسون حينما اعتبر اختلاف الاعتقاد الديني لا يغيّر شيئا في مجال العلاقات العامة التي تستند إلى مبادئ يشترك فيها المواطنون. ومن هذه الزاوية عدّ بعضهم أن الحداثة ما هي إلا محاولة لفصل نهائي للدين عن الدولة أو تحقيق علمانية السياسة بما يضمن حياد الدولة ومن البديهي أن النموذج التاريخي لهذا الحياد يكمن في فصل الكنيسة عن الدولة.

لقد تمثل هذا الفصل بشكل واضح في تصور جيفرسون – أحد رواد الأنوار وصانعيها في أمريكا- وفي قانون فرجينيا للحرية الدينية(جمعية فرجينيا سنة1786م.) فقد بدا جليا أن الزعماء التاريخيين والمثقفين في المستعمرات الأمريكية وهم ذوو قناعات دينية وفكرية

---

(1) بهذا المعنى فالحداثة هي جملة المذاهب والاتجاهات التي يكون هدفها المشترك هو تجديد التيولوجيا، التأويل، المذهب الاجتماعي وإدارة الكنيسة لجعلها منسجمة ومتوافقة مع ما يعتقد أنه من ضروريات المرحلة التي نعيش فيها. وبالمعنى الدقيق، فالحداثة ترتبط بالأزمة الدينية التي عرفتها بداية بابوية القديس دي بيه العاشر de Pie X (قديس إيطالي 1835-1914م) عرف إبان فترة تنصيبه بابا من 1903إلى 1914م. بنزعته المحافظة المعادية لكل ليبرالية والرافضة لكل تحديث داخل الكنيسة الكاثوليكية وقد عرّف الحداثة بأنها تجميع لكل الهرطقات وقد انتقد بشدة قانون سنة1905م.، في فرنسا الذي ينص على فصل الكنيسة عن الدولة.

متعددة ومتنوعة كانوا أكثر إحساسا بما لمسألة الحرية الدينية من أهمية وخطورة يجب الحسم بشأنها لما كانوا بصدد تحرير وثيقة الاستقلال والتي كان جيفرسون أحد محرريها، فهؤلاء الزعماء الذين اجتذبهم التنوير ودعتهم الضرورة التاريخية للتوحد ضد المستعمر الإنكليزي، كانت لديهم رغبة قوية في تجاوز اختلافاتهم حتى لا تتحول الطوائف الدينية إلى عقبة في وجه التقدم الذي كانوا ينشدونه ويخططون له. لهذا عمدوا إلى إقرار الفصل بين الكنيسة والدولة ضمانا للحرية الدينية وخشية هيمنة كنيسة ما على الدولة الجديدة.

قد يكون بنجامين فرانكلين من أكثر هؤلاء الزعماء تشددا اتجاه الدين، الشيء الذي« جعل منه شخصية ثورية في أمريكا هو الطابع العلماني في تفكيره وأخلاقه.»[1] وهو في نفس الوقت الطابع الذي دافع عنه جيفرسون بقوة معلنا أن لا تعارض بين الحرية الدينية وهي من الحقوق الطبيعية والحقوق المدنية التي تتضمن الالتزامات الاجتماعية وقد رأى أن« للناس الحرية في اعتناق آرائهم الدينية والدفاع عنها على ألا يكون من شأن هذه الآراء أن تنقص أو تزيد أو تؤثر في كفاءاتهم المدنية.»[2] بل إنه ذهب إلى الحد الذي وقف فيه في وجه السلطات التشريعية مهما امتد نفوذها أن يطال هذا الجزء من الحقوق لأنه إن حصل سيكون تصنيفا واعتداء على الحق الطبيعي، وقد نظر جيفرسون« باحترام شديد للقانون الذي اتخذه الشعب الأمريكي وأعلن فيه أن مجلسه التشريعي يجب ألا يضع قانون بشأن اعتناق ديانة ما أو منع اعتناقها فأقام بذلك حاجزا بين الكنيسة والدولة»[3]

يتجلى في مسعى جيفرسون العلماني غرضه المزدوج، فهو من جهة يحفظ للفرد حقه في حرية الدين ولا يضع قيودا أو شروطا تجبره على اعتناق ديانة معينة أي أنه حفاظ لحق الحرية الدينية ومن جهة أخرى فهو يضمن للحياة السياسية حيادها بحيث لا يكون النظر إلى الأفراد على أساس من المواطنة. يقول رورتي بهذا الخصوص مبرزا أهمية جيفرسون ووجوه أخرى كثيرة من الأنوار في قبولهم للفضيلة المدنية على أساس امتلاكها لخاصية كافية كملكة أخلاقية مشتركة عند نموذج المواطن مؤمنا كان أو ملحدا، « لقد نظّم جيفرسون عادات السياسة الليبرالية الأمريكية في اليوم الذي أعلن فيه: « أن أقول بوجد عشرين إلها أو لا وجود لإله على الإطلاق، فلن يكون في ذلك أي ضرر لمن يجاورني.» وبهذا المثل أمكن تخيل الفكرة القائلة بوجوب فصل السياسة عن المعتقدات المتصلة بالمسائل ذات الأهمية القصوى وبأن الاعتقادات المشتركة بين المواطنين في هذا الموضوع ليست أساسية بالنسبة لمجتمع ديمقراطي.»[4]

(1) هربرت شنيدر، تاريخ الفلسفة الأمريكية، ص.34.
(2) جون ديوي، آراء توماس جيفرسون الحية، ص. 158.
(3) المرجع نفسه، ص. 158.
(4) Richard Rorty, Objectivisme, Relativisme et vérité,..P.191.

2- الثقافة العلمانية:

وعلى أثر جيفرسون يسير رورتي مستلهما من تصوره كيفية إعادة وصف ثقافة الليبرالية الجديدة التي يدعو والتي هي في« صورتها المثالية، تعتبر ثقافة في جميع عناصرها تنويرية وعلمانية، حيث لا يبقى أي أثر لفكرة الألوهية، سواء في صيغة عالم مؤله أو أنا مؤله. فثقافة كهذه لا تترك أدنى موطن للفكرة التي تزعم بوجود قوى غير إنسانية يتوجب على الإنسان أن يخضع إليها ويكون مسئولا أمامها.»[1] في ثقافة كهذه يرى رورتي أن أشياء أخرى ستحدث فما يتبع سقوط نزعة التأليه إذا تم تأويلها ليس فقط فكرة القداسة ولكن أيضا "الارتباط بالحقيقة" و"بلوغ حاجات العميقة للعقل" وهو ما يعني ذلك التصور الذي يبثه رورتي في جميع طروحاته من عدم الخوض في قضايا الإثبات والبرهنة التي لن تكون بأي حال من الأحوال ذات نفع وفائدة بالنسبة للمجتمع الليبرالي الديمقراطي ذلك أن مفاهيم الحقيقة والواجب الأخلاقي والعقلانية.

وباختصار، فإن كل ما تسرب من مفاهيم أنوارية – التي لم تعد صالحة اليوم وإن كانت في زمانها مهمة- لا تفيد في شيء أو كونها أسسا فلسفية للديمقراطية أو أن تمنح شيئا جديدا لليبرالية وفي تصور رورتي فإن التخلّي عما كانت تهدف إليه الأنوار من محاولات الإثبات والتأسيس والتبرير العقلاني قد أفقد هذه الصورة بريقها وتحطمت معها كل الصلات الرابطة بين الحقيقة والبرهنة.

إن عصرنا يقول رورتي قد« حط من قيمة البرهنة العقلانية لاتفاق الأنوار. فالمثقفون المعاصرون هجروا الافتراض الذي قاد الأنوار إلى اعتبار الدين، الأسطورة والتقليد يمكن أن يتعارضوا مع حجة لا تاريخية، مع شيء يمتلكه البشر جميعا بوصفهم بشر.»[2] قد يعتبر هذا النمط من التفكير من بقايا الميتافيزيقا التي يريد رورتي تخليص الليبرالية من ربقتها ولذا وجدناه يقابل الليبرالي الساخري في فلسفته بوصفه بديلا لليبرالي الميتافيزيقي. وهي مقابلة تقارب التقابل بين أسلوبين للمجتمع في الانتقال من عهد "العلامات المشتركة" إلى عهد "الأخطار المشتركة".[3]

إن هذين الأسلوبين يمكن أن نمثل لهما بهذا الجدول الذي هو في الحقيقة ينطبق على الإنسان الفرد في انتقاله من "إنسان المنظور" إلى " إنسان الحاضر" بمثل ما ينطبق

---

(1) Richard Rorty, Contingency, Irony and Solidarity, p.76.

(2) Richard Rorty, Objectivisme, Relativisme et vérité,..P.193.

(3) Zaki Laïdi, Le sacre présent, Flammarion, 2000, p.p. 141-146.

على المجتمع في تحوله من مجتمع "العلامات المشتركة" إلى مجتمع "الأخطار المشتركة" حسب خصائص كل أسلوب ويمكننا أن نجسد خصائص الرجلين في هذا الجدول[1]

De l'homme – perspectif	à l'homme – présent
1.Scène nationale homogène (Sens ancré localement)	Scène globale métissée (Délocalisation du sens)
2. Significations communes (Projet)	Risques partagés (Précaution)
3. Citoyenneté intégratice	Citoyenneté utilitaire
4. Récit («Mise en intrigue»)	Réseau («Mise en relation»)
5. Transmission («Médiations»)	Accessibilité («Immédiateté»)
6. Utopie	Uchronie

الأول يكون فيه المجتمع حداثي مستندا إلى دلالات أو علامات مشتركة(أفكار وقيم) بين الأفراد ضمن جماعة سياسية ما تمثل هذه الدلالات مستوى أول تبرز معه العلامات بكونها اتفاقا أو إجماعا بين الذوات بينما المستوى الثاني لهذه "الدلالات المشتركة" حسب تشارلز تايلور يكمن فيما يمكن أن نصطلح عليه بأنه قيم متعالية مستقلة عن اتفاق الذوات أو اختلافها بشأن موضوع ما.

الثاني وهو أسلوب ما يسمى مجتمعات "الخطر المشترك" يكون المجتمع هنا ما بعد وينصب تفكيره أكثر على ما هو مشترك من أخطار بدل التركيز على العلامات وفي هذا النمط ترفض هذه المجتمعات التفكير انطلاقا من المبادئ المتعالية والتي لا تقبل النقاش. هذا الأسلوب الثاني قد يمثله رورتي أحسن تمثيل لأنه يتحدث عن مرحلة ما بعد التأسيس post-fondationisme أي تلك المرحلة التي تكون فيها مشاركة في جماعة سياسية ليست بالإحالة إلى فكرة التأسيس القصوى للحياة بقدر ما تكون متصورة ذاتيا بدءا من إمكانية النقاش ولوضع كل القيم المؤسسة على طاولة النقاش.[2]

نلاحظ أن مسألة الأسس لا تصبح مهمة على الإطلاق حسب رورتي إذا ما أصبح بطل ثقافة النظام السياسي الليبرالي ليس هو المحارب أو القسيس أو الحكيم أو رجل العلم

---

(1) حول هذا التصور يطرح الكاتب زكي العايدي في كتابه Le sacre présent ثلاث تفسيرات لهذا المرور، التفسير الأول يكمن في رفض الأفكار والقيم التي لا تقبل النقاش وهي بالطبع متعالية، التفسير الثاني يكمن في إعادة تقييم لفكرة التقدم لأن مجتمع الأخطار المتقاسمة فقد ثقته بالتقدم ولكنه مع ذلك يظل أقل عداء لها. التفسير الثالث يشير إلى أن معنى الأخطار المشتركة لا تنال من تجارب الفرد وفكرة الأخطار لها كل الفرص لتفرض نفسها كتمثل اجتماعي مقبول من طرف الجميع.

- راجع بهذا الخصوص: Zaki Laïdi, Le sacre présent, Flammarion, 2000, p.p. 141-146.

(2) Zaki Laïdi, Le sacre présent, Flammarion, 2000, p.p. 137-141.

الموضوعي، المنطقي والباحث عن الحقيقة يستعيض رورتي عن هؤلاء جميعا بالشاعر القوّي Strong Poet[1]. هذا الشاعر الذي يعده رورتي بطل يوتبيته أو ليبراليته، من حيث أنه يعترف بعارضيته ويفهم جيدا عارضية اللغة ومن ثم يتغلب عليها لأجل خلق ذات فريدة وجديدة يمكنه أن يصيغها بلغة جديدة بمعنى قدرته على سرد قصة وجوده بعبارات لم تستعمل من قبل[2] أي في تلك الاستطاعة التي يمتلكها على الوصف وإعادة الوصف، بفعل الوعي الحاصل لديه بعارضية ذاته، ولغته ومجتمعه.

وفي هذا، يتبين موقف رورتي الداعي إلى شاعرية الثقافة وجماليتها، وهو بهذا يستبدل الأساسين الفلسفي العقلاني والأخلاقي الغائي بأساس– إذا صح القول- جمالي وفي هذا التحول صوب الجمال والاستعاضة به عن العقلانية، جزء كبير من خلاف رورتي مع هابرماس على الرغم من الاتفاق بينهما كذلك في نقاط ومواقف فلسفية كثيرة. وربما قرأنا في موقف راولس نوعا من الانتصار الذي حققه رورتي بدعوته إلى نزعة مركزية عرقية ورفض للكونية على أسس من العقلانية، الطبيعة المشتركة أو المطلق. فبحسب أكسيل هونيت Axel Honneth فإن راولس« قد استبعد، في السنوات الأخيرة، برنامجه لتأسيس النظرية التعاقدية(وهذا من شك له صلة بانتقادات الجماعويين) كما هجر ادعاء الكونية في نظريته وحدد مجال الصلاحية بأفق تراث الديموقراطيات الغربية.»[3] مثل هذا المنتهى، يصب في أطروحات رورتي القائمة على العارضية و التاريخانية ونزع التأليه عن الثقافة الليبرالية.

من الواضح، أن ما يرمي إليه رورتي من استبعاد لنزعة التأليه داخل ثقافة الليبرالية لا يحمل على الاعتقاد بمعاداته للدين بل إن دعوته العلمانية في سياق الليبرالية الجديدة تصب في سياق انسجام براغماتيته مع الدين بوصفه معتقدا فرديا خاصا وفق ما فهمه ديوي وجيمس من الإيمان الديني وليس هو ذلك النوع من الإيمان الذي يكون نتيجة كنائس ذات مواقف سياسية. من هنا فإن معنى العلمانية Secularism عند رورتي ليس هو الإلحاد بقدر ما هو نزعة ضد الإكليروسية Anticlericalism[4]أي تلك النزعة المضادة للإكليروس والتي ترفض تأييد النفوذ الإكليريكي في السياسة وهو نفوذ من شأنه أن يعاود احتكار السلطة والحقيقة كما كان في الماضي.

---

(1) Richard Rorty, Contingency, Irony and Solidarity, p.86.

(2) Susan Bickford, «Why We Listen to Lunatics: Antifoundational theories and feminist politics», in, Hypatia vol.8, no. 2(spring 1993), p.108.

(3) Axel Honneth, Les limites du libéralisme. De l'éthique politique aux Etats aujourd'hui, p.156.

(4) Richard Rorty, Achieving our country, p.142.

ثالثا: رورتي: البراغماتية الليبرالية[1]:

إذا كان رورتي غير مكترث بمسائل الفكر السياسي والاجتماعي في بداية حياته الفكرية التي ارتبطت بصورة خاصة بنقد الإبستمولوجيا الكلاسيكية التي بنيت عليها فلسفة الغرب إلا أن هذا لم يمنعه بعد ذلك من المساهمة والاشتراك في المناقشات التي شدت انتباه الفلاسفة والمفكرين في السبعينات والثمانينات من القرن الماضي وتناولت فيما تناولت مسائل الحداثة وما يتصل بها من فكر سياسي واقتصادي وثقافي بالنقد والتحليل فكانت مواضيع الديمقراطية، الليبرالية، حقوق الإنسان، اقتصاد السوق، الحريات، التضامن علاوة على مسائل أخرى ذات صلة مباشرة ببناء الكائن الإنساني– فرد أو جماعة - أخلاقيا وماديا من المواضيع التي احتلت مركز الصدارة في نقاشات المفكرين وكتاباتهم.

لقد انقضى شوط غير يسير من تجربة ماركسية مثلت جزءا هاما من مشروع كبير طمح إلى تغيير وضع الإنسان وتجسيد طموحات الشعوب في التحرر والعدل والتطور غير أن هذه التجربة عرفت انتكاسات كثيرة وشرع من كان يعتقد بصلاحيتها قبل غيرهم في مراجعتها والتشكيك في تحقيق حلم الإنسانية في السعادة والرخاء. كل هذا زاد من حدة الصراع بين المحافظين والليبراليين وهو كانت تغذيه في ذلك الوقت الحرب الباردة فألهب مواقف المفكرين

---

(1) إذا كان مصطلح الليبراليةLiberalism واضح نسبيا على الأقل من ناحية دلالته الاشتقاقية وبالتالي فهو يشير إلى الحرية ومن هنا تترجم اللفظة في العربية إلى الأحرار أو أنها تعرب فحسب في مقابل ذلك فإن كلمة Communatarism تعرف عدة ترجمات فبعضهم يقابلها بلفظ جماعية نسبة إلى الجماعة community أي الجماعة التي تنتظم وفق قوانين خاصة ولها مصالح مشتركة وتسكن موطن واحد. و بعضهم يقصرها على معنى الجالية(قلت أو كثرت كالجالية الواحدة من المهاجرين) وآخرين يطلقون عليها لفظ مجتمعية فهي أقرب إلى معنى المجتمع منها إلى الجالية ومنهم من يجعل لها اسما آخر أقرب إلى كونها كيانا متحدا. وفي هذا السياق اقترح تيري مارشيز الذي ترجم مقال رورتي أولوية الديمقراطية على الفلسفة، استعمال لفظ "ضد –الفرداني" anti-indivualiste وهي الترجمة التي استساغها رورتي نفسه. غير أن لفظة " ضد- الفرداني" تبدو عامة وغامضة ولا تسمح بإدراك كامل لمعالم الفكر المجتمعي لكن في المقابل فإن مصطلح communitarian، غدا مألوفا وأكثر استعمالا(*)من ألفاظ أخرى قريبة من معناه. ووفق لما ذكر فإننا نميل على استخدام لفظ "جماعوي" وقد استخدمه بعضهم على سبيل المثال: في ترجمة كتاب تيري إيغلتون، أوهام ما بعد الحداثة إلى العربية استخدم المترجم، ثائر ديب مصطلح جماعوية(هامش ص.148.) مثل نصيف نصار في كتابه: باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل وكذلك تمييزا له عن مصطلح "مجتمعي" الذي قد يبدو مدلوله عام أو غير محدد بما يشير إليه لفظ جماعوي من معنى الطائفة الاجتماعية أو الجماعة وليس المجتمع society الذي يكون مركبا من عدة جماعات كما يبدو أن مصطلح communitarian يحوز على بعد اجتماعي يحمل على الاعتراف بأسبقية وهيمنة الدائرة العامة على الخاصة ومنه أيضا فكرة المشاع والشيوعية Communism والمشاركة Communion والاتصال Communication وحتى لفظة بلدة أو قرية Commune أي تجمعا سكانيا أو فضاء تجتمع مجموعة من السكان العيش فيه.

(*) André Berten,«Sur la distinction du public et du privé», in, in G. Hottois et M. Weyembergh, Richard Rorty : Ambiguïtés et limites du postmodernisme,(Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1994, p.186.)

تارة باتجاه الدعوة إلى الإصلاح والتجديد عند الفريقين على حد سواء وتارة أخرى بالـدعوة إلى الحفاظ على الوضع القائم وتكريسه.

ضمن أجواء كهذه مشحونة بصراع فكري- سياسي لا نتوقع أن يبقى رورتي الفيلسـوف صاحب النظر الثاقب والفكر الناقد لتراث الغرب الحديث مجرد متأمل لما يجري في حاضـره أو من أصحاب نظرية المعاينة أو المتفرج Spectator Theory وهو الذي انتقدها متـأثرا فـي ذلك بـ جون ديوي، حتى وإن بدا في كتابه الفلسفة ومرآة الطبيعة المنشـور سـنة 1979م.، غير مهتم بكتاب جون راولس نظرية العدل *Theory of Justice* وقد نشر سنة 1971م.، إلا أن رورتي يستدرك نفسه وكأنه يريد تطبيقا عمليا لتصوراته النظرية التي حاول اسـتنباطها مـن نقده للميتافيزيقا ولإبستمولوجيا الفلسفة الغربية. حيث يصف كتاب راولس وهو يتحـدث عـن وضع الفلسفة في أمريكا قائلا:« بأنه يُشكّل نموذجا [براديغم] أصيلا لما بين الجامعـات وهـو معترف به من قبل الجميع لأهميته[...]فهو ينحدر مباشرة من خط كانط، سدجويك ومل[...]إن الأمر يتعلق بأفضل لفكر الليبرالية الاجتماعية الذي بحوزتنا.»[1]. لقد تحوّل موقـف رورتـي في السنوات العشر التي تلت كتابه الأساسي "الفلسفة ومرآة الطبيعة " وبـدأت مواقفـه التـي طورها في تلك الفترة تتأكد في امتدادها لـ ديوي وتطغى تدريجيا على الصور التي طبعتهـا على مخيلته فلسفات فتغنشتاين وهيدغر. لكنه مع ذلك يرى أنه موقفه لا يتماثل تماما مع ديوي وهو يختلف معه لا سيما في تأويله لعلاقة العلوم الطبيعية بباقي قطاعات الثقافة الإنسانية وهو ما يطرح مشكل النزعة التمثلية واللا-تمثيلية بعبارات الكلمات ومنطوقات بدلا مـن طرحهـا على شكل أفكار وخبرات[2] بما يوحي بمسايرة رورتي للتغير الذي طرأ على البحث الفلسـفي المعاصر والذي اتجه صوب اللغة والهيرمينوطيقا.

1- أولوية الديمقراطية:

ومن المناسب القول، أن كتاب راولس اعتبر منعطفا حاسما بالنسبة للفلسفة السياسية وثورة بالنسبة لميدانه، فمنذ ظهور الكتاب في سنة 1971م، وفي مناخ دولي ميزته حركة مزدوجـة من جهة نهاية الأيديولوجيا ومن جهة أخرى نهاية الشيوعية أمكن للفلسفة السياسية أن تسـتعيد أنفاسها بعد أن كتمتها مباحث الإبستمولوجيا والفلسفة التحليلية وهو الأمر الـذي أشـار إليـه رورتي حينما قال:« إن كتابا كهذا كان بالإمكان أن يرى النور[قبل التاريخ الذي ظهر فيـه] لو لم توجد الوضعية المنطقية. وهذا لا يعنـي انتصـارا للتحليـل فـي الفلسـفة».[3] وقـد

---

(1) Richard Rorty, Conséquences du pragmatisme: Essais: 1972-1980, p.383.
(2) Richard Rorty, Objectivisme, Relativisme et vérité, P.31.
(3) Richard Rorty, Conséquences du pragmatisme: Essais: 1972-1980, p.383.

يكون هذا هو السبب في عدم ذكر رورتي لكتاب راولس ضمن كتابه الأساسي ساعة نشره بالرغم من انقضاء أكثر من سبع سنوات على ظهور حيث لا يزال متأثرا بالفلسفة التحليلية وهي الفلسفة التي سيطرت على دنيا الفكر الفلسفي وكانت جل رورتي ذاته. علاوة على هذا لم يكن رورتي في بداياته الفلسفية بناء على توجهه التحليلي مهتما بالفلسفة السياسية و إلا كيف نفسر رصده لمحطات الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة من دون في ذلك ذكر لكتاب جون راولس نظرية العدل ؟ هل من المعقول أن تغيب عن ذهن فلسفي بوزن رورتي هذه الحقيقة التي كانت واقعا وليس مجرد تاريخ ؟ ليس واقعا جامعيا وفكريا ضمن نقاشات أكاديمية فقط ولكن كانت له أبعاد على المستويين السياسي الوطني والدولي.

إن إشادة رورتي بعمل راولس لها ما يبررها، فكونه يعد نظرية العدالة نصا هاما فذلك يعود في الحقيقة إلى قراءاته الانتقائية من جهة والتي وجدت في هذا العمل فرصة لتطبيق أفكاره الفلسفية في الابستمولوجيا والمنطق على مجالات الأخلاق والسياسة وفق ما جاءت به تصورات راولس من صيغة تحيينية لليبرالية الأمريكية بمنظور براغماتي[1] وهذا ما نلحظه مثلا حينما نجد رورتي يهلّل لفكرة راولس بوضع السياسة الديمقراطية في الصف الأول والفلسفة في الصف الثاني[2] بما يعني تعزيز موقفه الداعي إلى التخلي في البحث عن الأسس. كيف يكون باستطاعة الدولة الليبرالية تجاهل اختلاف الشخصية الأخلاقية الذي يمكن أن يوجد ومن جهة ثانية فإن رورتي يذهب إلى الاعتقاد بأن كل من راولس وديوي يتحدثان نفس الخطاب وهو الأمر الذي يجعل من ارتكازه على موقف راولس إنما ينبع من اتصال مع نفس اتجاهه الفلسفي الممتد في فلسفة ديوي، حيث يقول:« لقد أبرزا كل من راولس وديوي كيف أنه بالامكان للدولة الليبرالية تجاهل أو إغفال الخلاف في الشخصية الأخلاقية بين غلوكون وتراسيماخوس، تماما كما تتجاهل الاختلاف الذي يمكن أن يوجد في الشخصية الدينية بين قسيس كاثوليكي ونبي "مورموني"»[3] ويضيف في قول آخر:« إن راولس يحيلنا على ديوي حينما يقترح علينا بأنه حالما تصبح العدالة فضيلة أساسية لمجتمع ما، فإن الحاجة إلى المشروعية تتوقف تدريجيا كونها محققة»[4] في مقابل هذا الجانب الشخصي الذي لعب دوره في توجه موقف رورتي الفلسفي صوب هذا النقاش السياسي الاجتماعي الذي اشتدت فيه نوازع التنافس بين مواقف ومواقف مضادة نجد أن السياق التاريخي والاجتماعي الذي ساد أمريكا في نهاية السبعينات كان له أثره البارز على شخصية رورتي.

---

(1) André Berten, Sur la distinction du public et du privé, op. cit., p.186.

(2) Richard Rorty, Objectivisme, Relativisme et vérité, P.215.

(3) Ibid., P.217.

(4) Ibid., P.204.

إن أمريكا ما بعد الحرب العالمية الثانية بدت بمنظر المحرر والضامن لعالم حر[1]، فقد مكنت أوربا والعالم من التخلص من النازية والفاشية اللتين هددتا سلم وأمن أوربا والعالم. وبدا كذلك في خمسينيات القرن العشرين أن المناخ العام السائد في المجتمع الأمريكي –خارج إطار دائرة المثقفين والجامعيين- لا يبعث على التساؤل الفلسفي بخصوص شروط التجديد السياسي بل إن هناك من رأى موتا حتميا للفكر السياسي. فقد أعلن بيتر لا سليت Peter Laslett في مقدمته للجزء الأول من جملة محاولات "الفلسفة، السياسة والمجتمع" *Philosophy, Politics and society* ، المنشور سنة 1956م.، عن نهاية كل إمكانية تنظيرية أو معيارية بخصوص السياسة.[2]غير أن الأمور عرفت انقلابا جذريا بفعل التحولات السياسية والاجتماعية في أمريكا داخليا وخارجيا في الستينات وكذلك على إثر ظهور كتاب جون راولس نظرية العدالة *Theory of Justice*، وقد وصف هابرماس كتاب راولس بأنها شكل تحولا حاسما في إعادة التوازن وروح النقاش إلى المسائل المتعلقة بالفلسفة التطبيقية وفلسفة الحق ليس فقط بالنسبة للفلاسفة ولكن كذلك بالنسبة للحقوقيين والاقتصاديين كما عادت معضلات الفلسفة التطبيقية وفلسفة الحق لتحتل مرتبة الشرف في البحوث.[3]

فمن ناحية التحولات التي طرأت ضمن سياق تاريخي-اجتماعي بدأت تحوم الشكوك ونطرح التساؤلات بشأن مشروعية النموذج الأمريكي الذي ظل حتى تلك الفترة نموذجا للبناء الاجتماعي الأحسن خاصة بعد أن انكمش وهجر التقليد الليبرالي للحقوق الطبيعية وتبين أن التيارين الكبيرين للفلسفة السياسية الأنغلو- ساكسونية الماركسية Marxism والنفعية Utilitarianism لم يعودا مسايرين للأحداث. فقد انحصرت الماركسية في صورة سوفياتية باهتة وأصبحت ضحية لها بينما بدت النفعية وكأنها صيغة أداتية للأخلاق.[4] كما أن البراغماتية لاسيما في صيغتها الديوية وهي التراث الفلسفي الأمريكي الأكثر شهرة لم يعد يفهم من خلال مراجعة نظرية أو نقدية لتلك الأفكار والممارسات السياسية بل بدءا من هذه المنطلقات اليقينية. وحسب رورتي فإن اليسار بشقيه سواء منه الليبرالي المنحدر من ديوي أو الماركسي الراديكالي قد أخفق في تقديم رؤى يوتوبية أو إيجاد بدائل للسياسة الليبرالية التي

---

(1) Habermas, Droit et démocratie: Entre faits et normes, op. cit. p.71.

(2) لا يزال إلى حد اليوم هذا الأمر ساريا، فأمريكا في سياساتها الخارجية والداخلية على السواء ترفع شعار الحرية والديمقراطية وتعتبر نفسها أكبر دولة ديمقراطية وحارسة الحرية وباسم هذه المزاعم تقود حروبها وتنزع إلى الهيمنة العالمية.

(3) Laurent Bouvet, «La renaissance de la philosophie politique aux Etats-Unis», in, magazine littéraire, N°380 Octobre 1999, p. 57.

(4) Ibid., p. 58.

ينتقدها مثقفو وعلى الأخص اليسار الفوكوي. غير أن رورتي يتصور أن اليسار ما بعد الماركسية يختلف عن سابقه من حيث المفهوم الثوري في ضرورة التحولات الاجتماعية وهم اليوم أكثر ميلا إلى شعورهم بعدم الانتماء إلى الديمقراطية الغربية ومعارضتهم للأمركة منهم إلى الحنين أو الرغبة في الثورة.«إن مجهودات مثقفي اليسار [يقول روتي] للحمل على الاعتقاد بأن الطليعة تخدم قضية المعذبين في الأرض بالبحث عن التحرر من كل ما هو جميل هي محاولة يائسة لربط الحاجات الخاصة للمثقف بالحاجات العامة للمجتمع.»[1]

في تلك الفترة الممتدة من منتصف الستينات إلى حرب الفيتنام اهتزت أكثر الصورة التي كانت لأمريكا-كونها دولة ديمقراطية متقدمة مدافعة عن الحرية وحقوق الإنسان ونموذجا لما تطمح إليه غيرها من الدول- وغدت وهي في أوج قوتها دولة إمبريالية هذا في الخارج أما في الداخل فقد تصاعدت بقوة مطالب الأقليات وبشكل خاص ما تعلق منها بحقوق السود. هذه المطالب زادت من تزعزع القناعات واليقين بشأن الطابع الاستثنائي للمجتمع الأمريكي وبدا الشك يترسخ حوله.[2]

من ناحية ثانية، وفي مثل هذه الأجواء المضطربة، بدأت شخصية راولس تتضح في الجامعات الأمريكية وحتى كتابه نظرية في العدالة الذي نشر سنة 1971م.، كان متداولا قبل ذلك التاريخ في الأوساط الجامعية في صورته الأولية (المُسودّة). والحقيقة أن قوة راولس تكمن في قدرته على تقديم – في الوقت الذي كانت فيه الفلسفة بحاجة إلى ذلك- إمكانية للتفكير في تحديات المجتمع المعاصر على أسس وقواعد أخلاقية وسياسية متجددة.[3] إن نص راولس نظرية العدالة من دون شك هو أحد النصوص الهامة والشهيرة التي عرفتها الفلسفة الأخلاقية والسياسية.

ومن دون شك فإن طرح راولس المتسائل عن مفهوم العدالة وماهيتها وعن الحكم العادل وعن القواعد الكامنة وراء توزيع الخيرات والثروات، أمكن له أن ينافس التصور الماركسي في يوتوبيته الداعية إلى مجتمع لا طبقي، عادل. كل هذا يندرج ضمن أجواء من الصراع الإيديولوجي يطرح فيها راولس أسئلة يعيد بها تشكيل وصياغة خارطة مفاهيم وتصورات الحداثة فيعيد النظر في النفعية والفردية وعلاقة الفرد بالجماعة ومسألة المساواة ومن الواجب الإشارة في هذا الباب إلى أن راولس« لا يحاول حل مشكلة العدالة برمتها. إنه يُعنى، أكثر ما يُعنى، بالمبادئ المسيطرة على توزيع المنافع الاجتماعية توزيعا موائما وعلى إعطاء الحقوق والحريات.»[4] إذن، تتضح صورة راولس كونه المحرك الأساسي للفكر السياسي

---

(1) Richard Rorty, Habermas, Lyotard et postmodernité, p.196.
(2) Laurent Bouvet, La renaissance de la philosophie politique aux Etats-Unis, p. 58.
(3) Ibid., p. 58.
(4) جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، ص.96.

والاجتماعي وإن كانت أسماء أخرى قد رافقته في هذا التجديد للفلسفة السياسية ويشهد على ذلك أجزاء الكتاب: الفلسفة، السياسة والمجتمع *Philosophy, Politics and society* المنشور سنة 1967م.، فإضافة إلى نص راولس نجد مساهمات كل من أنا آرنت Hannah Arent، ر. م. هار R. M. Hare، س. ب. ماكفرسون C. B. Macpherson، تشارلز تايلورCharles Taylor وآخرين، يضاف إلى هذه الجهود في نهاية الستينات التجديد الحاصل في الدراسات الماركسية والنظرية النقدية وفيما بعد بوجه خاص، مع مدرسة فرانكفورت L'École de Francfort جميع هذه المساهمات جاءت لتعزيز الاتجاه للتنظير مجددا للسياسة.[1]

وبشكل مختصر، فإنه من الواجب القول بأن نص راولس "نظرية العدالة" توّج حقبة من تجديد الفكر السياسي وأعطى إشارة انطلاق وتوسيع الفلسفة السياسية فشكّل بذلك نواة التفت حولها أقلام أخرى للتنظير والتفكير الفلسفي مجددا حول المسائل المتصلة بالعدالة وتوزيع الثروة والعلاقات بين الأفراد والجماعات والحريات والحقوق والمساواة وما إليها من مشكلات على صلة وثيقة بها وهو ما أفضى إلى فتح نقاش عميق حول هذه القضايا التي كانت تطرح على صفحات مجلات واكبت هذا التطور ومنها " النظرية السياسية " *Political Theory* و"الفلسفة والشؤون السياسية " *Philosophy and Public Affairs* وكذلك ما نتج من انتعاش على المستوى الجامعي من محاضرات وفتح لأقسام النظرية السياسية وهي التي كانت في الخمسينيات مهددة بالزوال من خارطة الجامعات.[2] بعد أن كانت الفلسفة التحليلية تهيمن على معظم أقسام الفلسفة وصار أتباعها متواجدون في جل الجامعات.

من بين ما أفضت إليه النقاشات التي دارت حول التنظير والتجديد للفلسفة السياسية هي ذلك الجانب المتعلق بردود الفعل بين فريقين ومن المعروف أن الفريقين تبادلا الانتقادات والردود بحسب رؤى وطروحات كل فريق للمسائل والقضايا المُشكّلة لجوهر النقاش الذي لا تزال أصداؤه تتردد إلى اليوم، وخاصة في كتابات الفلاسفة والمثقفين عموما ومقالاتهم التي تملأ صفحات المجلات والصحف ومن على منابر الملتقيات والمؤتمرات وأيضا على مستوى البرامج السياسية للأحزاب والنقابات والهيئات المنتخبة والبرلمانات والحقوقيين والجمعيات والمنظمات المدافعة عن حقوق الإنسان، وذلك لما للقضايا المدروسة من ارتباط بالحريات والحقوق الثقافية والدينية والعدالة والتنمية والبيئة والسلام. إن مختلف الآراء تلخصها لنا مواقف فريقين هما:

---

(1) Laurent Bouvet, La renaissance de la philosophie politique aux Etats-Unis, p. 58.

(2) Ibid., p. 57.

- الفريق الأول هم الاتحاديون (الجماعويون) Les communautariens الذين يتزعمهم مايكل ساندل Michael Sandel ومنهم ألسدائير ماك إنتير Alasdair MacIntyre ، تشارلز تايلور Charles Taylor وما يكل ولتزر Michael Walzer هذا من ناحية ومن ناحية ثانية.
- الفريق الثاني فريق الليبراليين Les Libéraux بزعامة جون راولس ومن أتباعه رونالد دوركين Ronald Dworkin، أكرمان Ackerman، كيمليكا Will Kymlicka. وقد عرفت هذه المناقشات والجدالات ذروتها في الثمانينات من القرن الماضي وتفرعت لتشمل حقوق الأقليات في المجتمع من مثل السود، الشوّاذ، النساء، المهاجرين، الجماعات الدينية، اللاتينو– أمريكيين.

لم يكن رورتي واحدا الفلاسفة البارزين والفاعلين في النقاش الذي دار بين الفريقين كما هو الحال بالنسبة لـ راولس ودوركين بالنسبة لليبراليين أو ساندل و تايلور بالنسبة للمجتمعيين. لكن مع ذلك فقد كان مساهما نشطا في هذا الحوار وعنصرا مميزا بموقفه المتموقع داخل مجريات الحوار لا سيما في كتاباته التي نشرت بعد مُؤلَفه "نتائج البراغماتية" أي ابتداء من سنة 1982 م.، وبعد أن أصبحت مواقفه أكثر راديكالية في الدفاع عن النظام الديمقراطي وعن نموذج المجتمع الليبرالي وهي القناعات التي أصبحت تشير إليها عناوين مؤلفاته مثل Achieving our country. فـ رورتي هو الفيلسوف البراغماتي الجديد صاحب النزعة المركزية العرقية والتي ترى أن لا حضارة أخرى تستحق التفضيل على الحضارة الغربية وفق ما يبدو في مذهبه يمكن وصفه بأنه صاحب نزعة ما بعد إنسانوية مركزية Post humanisme Ethnocentrique.[1] ومن بين مساهمات رورتي في هذا النقاش يجدر بنا أن نبدأ من تصوره الذي يصنف أطراف هذا الجدل الدائر حول النظرية الاجتماعية إلى ثلاثة فرق أو نماذج وليس إلى فريقين فحسب، كل نموذج يمثل تصورا خاصا.

1- يصطلح على النموذج الأول بالقطب الإطلاقي Le pôle absolutiste ويمثله دونالد دوركين Ronald Dworkin ومن يعتقدون بجدية مفهوم للحقوق الإنسانية لا-تاريخية.
2- يعتبر النموذج الثاني - في تصوره- قطبا بمفرده، يمثله كل من جون ديوي John Dewey وجون راولس John Rawls.
3- يوصف النموذج الثالث غالبا بأنه جماعوي أو لا فرداني) وعادة من يندرجون ضمن هذا القطب هم أولئك الذين يرفضون في الوقت ذاته النزعة الفردية العقلانية المتأتية من الأنوار وفكرة الحقوق لكنهم بخلاف البراغماتيين يعتبرون بأن رفضا كهذا يبعث على شك في مؤسسات وثقافة الدول الديمقراطية القائمة. يمثل هذا الفريق جملة من

---

(1) Cornel West,« La politique du néo-pragmatisme américain», in, John Rajchman et Cornel west (sous la direction), La pensée américaine contemporaine, p.397.

من المفكرين منهم روبير بيلاRobert Bellah، ألسدائير ماك إنتيـــرAlsdair MacIntyre، ميخائيل ساندلMichael Sandel، شارلز تايلورCharles Taylor وروبير أونجر Robert Unger إضافة إلى ثلة أخرى من منظري هذا الفريق يجمعهـــم ويوحـــدهم تصـــورهم المتقارب إلى حد ما مع هيدغر وديالكتيك الأنوار عند أدورنـــو وهوركهـــايمر، حيـــث يذهب هذا التصور إلى اعتبار أن المؤسسات والثقافة الليبرالية لا تستطيع أن تستمر في الحياة مع انهيار التبرير الفلسفي الذي قدمته الأنوار.[1]

يلاحظ أن التصنيف الثلاثي الذي يقترحه علينا رورتي يحيلنا إلى نوع من محاولة جعـــل القطب الثاني أي البراغماتي وسطا بين القطبين الآخرين بما يعزز موقفه الساعي إلى توحيـــد الموقفين من خلال قراءة خاصة لـــ راولس عادة ما كانت محل انتقادات وتأثير ممارس مـــن قبل ديوي على رورتي أيضا عادة ما كان محل مراجعة وعدم قبول. إن موقف رورتي أقرب إلى التوسط بين الفريقين الليبراليين من جهة والمجتمعيين من ناحية وهـــو مـــا أشـــرنا آنفـــا بالموقف الليبرالي المجتمعي أو اللا فرداني Un libéral communautarien.[2] فمـــا ذا يعنـــي بالتحديد هذا الموقف ؟

كونه ليبراليا فذاك ما يشير إليه رأيه من أن واجب الدولة ليس شيئا آخـــر ســـوى إتاحـــة الفرص وتقديم أفضل الشروط للجميع من أجل الاستنارة الذاتية وصياغة كل فـــرد لمفرداتـــه النهائية وفق ما يرى ومن ثم فـــ رورتي يرفض الطروحات القاضية بأن الخير العام يمكن أن تحدده الدولة للأفراد. لكن في ذات الوقت فإن نزعته المركزية العرقية المعلنة واعترافه بـــأن المثل الليبرالية إن هي إلا نتاج للتقليد الديمقراطي والليبرالي يقودانه إلـــى الإقـــرار بالطـــابع التاريخي أي وفق تصور للخير ضمن ما تؤكده الأخلاق الليبرالية. هذا المزيج والجمـــع بـــين موقفين متضاربين هو ما جعل بعض الدارسين يصفونه بالموقف ما بعد الحداثي الـــذي يتقـــدم فيه رورتي بتأويل براغماتي لليبرالية مؤكدا بذلك على أصالة تصوره من ناحية وعلى تجاوز بعض الصعوبات واعتراضات المجتمعيين من خلال اقتراحه لسبل من التفكير حـــول إعـــادة تأويل للخير والحق العام والخاص، علاقات الفرد بالجماعة.[3]

---

(1) Richard Rorty, Objectivisme, Relativisme et vérité,..p. 194.

(2) يعتبر هذا الرأي واحدا من بين عدة آراء اختلفت في تقييم موقف رورتي وتحديد موقعه بين الليبراليين والمجتمعيين أو بين الأحرار والمحافظين ففي الوقت الذي رأينا فيه من يعتقد بموقف وسط كما هو الحال عند أندريه برتن وهو الموقف الذي نميل إليه بما انه يتناسب مع طرحنا للفكرة العامة التـــي نتصـــور فيهـــا أن رورتي ينزع نحو الجمع بين أكثر المواقف تباينا لدرجة أن بعضهم يتعجب من مواقفه. لكن هناك من يحاول أن يتقدم برأي آخر وذلك في جعله أكثر قربا من المحافظين أو من الليبراليين وذلك هو على سبيل المثـــال رأي جون كيكس John Kekes في مقالـــه المعنـــون "القســـوة (الوحشـــية) والليبراليـــة" Cruelty and Liberalism والذي سعى فيه إلى تبيان أن رورتي محافظا أكثر من كونه ليبريا على الرغم مـــن ترديـــده لعبارة " نحن الليبراليون نعتقد بأن الوحشية (القسوة) أسوأ شيء نفعله.
- المقال المشار إليه منشور فيEthics 106(July 1996):834-844 by The University of Chicago

(3) André Berten, Sur la distinction du public et du privé, op. cit., p.92.

2- رورتي : الليبرالي/ الجماعوي:

قد يكون من التناقض أن نجتهد في استنباط موقف ثابت لـــ رورتـــي ضـــمن الطـــرح الإشكالي الذي ميز مواقف الليبراليين والجماعويين ونعترف في الوقت نفسه بصعوبة تحديـــد موقف رورتي ضمن الجدال الذي ملأ صفحات الكتـــب والجرائـــد وطغـــى علـــى أصـــوات المتحدثين بموضوعات غير الليبرالية والمجتمعية لكن مع ذلـــك، يمكننـــا اســـتخلاص موقفـــه - بنوع من الحذر والتحفظ[1]- في هذه المسألة من طرحه العام، القاضي بنوع مـــن التوحيـــد بين المواقف المتباينة وفي النظر إلى أن الحقيقة ليست حكرا على موقف بعينه بل هـــي مـــن منظور نسبي تتوزع بين المواقف ولا سيما إذا جردناها من مهام البرهنة والأساس التي ينفـــر منها رورتي بما ينزع عنها كل خلفية أو قاعدة ميتافيزيقية أو إبســـتمولوجية. وبالتـــالي فـــــ رورتي يريد استثمار الاختلاف لصالح الإئتلاف الذي يشيّد عليه موقفه ومنه نرى أنـــه يقـــول برأي يجمع فيه تصورات الليبراليين من ناحية وطروحات المجتمعيين من ناحية ولعـــل هـــذا ما اقترحه أحد الكتاب[2] حينما نظر إلى رورتي علـــى أنـــه ليبرالـــي مجتمعـــي Un Libéral Communautarien أي كونه نموذجا يتوسط طرحي الفريقين الليبرالي والمجتمعي.

بالأحرى في هذا الصدد، فإنه يُعبّر عن نموذج خاص يصعب تصنيفه مع المواقـــف التـــي يتبناها ضمن الإشكاليات المطروحة بين الليبراليين والمجتمعيين مما يُعقّد من تحديـــد موقـــف دقيق ومضبوط له وتصنيفه ضمن هذا الفريق أو ذاك على الرغم من أننا نلمـــح لأول وهلـــة إشارات دالة على فكرة التموقع الوسطي بينهما، يضاف إلى هذا الإشكال المتمثـــل فـــي عـــدم انسجام مواقف كل فريق بشكل نهائي ذلك أن بعض المواقف في قضايا معينة كـــالتمييز بـــين الحق والخير والفصل بين العام والخاص تتقاطع في بعـــض عناصـــرها آراء بعـــض مـــن المجموعتين.

---

(1) التحفظ والحذر تقتضيهما مواقف رورتي التي تتسم في أحيان كثيرة بالغموض والخروج عن القواعـــد المتبعة في البرهنة والتأييد التي لا يقر بصحتها وجدواها يضاف إلى هذا قراءات الدارسين والبـــاحثين التي غالبا ما يخلص أصحابها أيضا إلى أحكام ليست خالية تماما من مواقف إيديولوجيـــة أو عدائيـــة للنزعة البراغماتية وبالتالي فهي تخلو من الموضوعية وتصب في خانة الانتقادات التي تعرضت لهـــا الفلسفة الرورتية ولم تسلم من جميع الاتجاهات. أما نحن فقد سعينا إلى قراءة توفيقية تنبع من تصورات الفيلسوف.

(2) ذلك ما يمثله رأي أندريه برتين André Berten صاحب مقال حول التمييـــز بـــين العـــام والخـــاص sur la distinction entre public et privé المنشـــور ضـــمن كتـــاب :Richard Rorty Ambiguïtés et Limites du postmodernisme وقـــد أشـــرف عليـــه Gilbert Hottois et Maurice Weyembergh والكتاب في الحقيقة عبارة عن مداخلات قدمت ضمن ملتقـــى خصـــص للفيلسوف نظم ببروكسل عام 1993م. تحت عنوان "الأخلاق والسياسة عند ريتشارد رورتي".

الواقع، أن هذا الموقف الموفق بين المذهبين هو ما نقرأه على سبيل المثال في نص من نصوص رورتي، الذي يقول فيه:

« إنني أؤيد موقف راولس، الذي هو في نفس الامتداد مع ديوي، في إظهاره لنا كيف أن الديمقراطية الليبرالية يمكنها الاقتصاد في الافتراضات الفلسفية. ومن خلال هذا، فقد بيّن لنا أنه من الممكن تجاهل الأطروحة الثالثة للمجتمعيين. لكنني أؤيد أيضا المجتمعيين من أمثال تايلور عندما يزعمون بأن تصورا معينا عن الأنا يقبل الطابع التكويني للجماعة يتطابق تماما مع الديمقراطية الليبرالية، فهم بالتأكيد على حق. وهذا ما يعني أنه إذا أردنا إثراء صورتنا الخاصة كمواطنين من خلال تصور فلسفي للأنا، سنجد عند تايلور، تقريبا، التصور المناسب. غير أن هذا الإثراء الفلسفي ليست له الأهمية التي أرادها له بعض لكتاب مثل هوركهايمر وأدورنو بل وحتى هيدغر.»[1]

يتجلى من هذا النص أن رورتي، يقف موقفا وسطا أو أنه على الأقل يسعى إلى الجمع بين مزاعم الليبراليين الداعية إلى الحرية ووضع تمييز أساسي بين الحق والخير entre le juste et le bien وذلك بالاستناد هذه المزاعم إلى تصور أخلاقي يوصف بأنه كانطي[2]، كوني، صوري، أدبياتي وأخيرا فإن طروحات الليبراليين تستند إلى تصورات أنثربولوجية فردانية تجعل الغاية من المؤسسات العمومية ضمان الحرية الفردية هذا من ناحية ومن ناحية أخرى مواقف المجتمعيين القاضية بتصور جوهري للأخلاق يثمن الفضائل وبتصور لمهمة الدولة في الحفاظ على الخير العام وهو تصور يعطي الأولوية للجماعة على الفرد. ويؤكد رورتي على هذا التوجه الجامع بين الموقفين حينما يبرز الغرض من كتابه Contingence, Irony and Solidarity وهو بصدد رده على أحد منتقديه حيث يقول «إن ما آمله من وراء هذا الكتاب يكمن في المساعدة على إزاحة التوتر بين حاجاتنا الفردية للبطل الرومانسي وحاجتنا العامة لأجل مجتمع حر وديموقراطي– مجتمع الاحترام المتبادل والتعاون.»[3]

---

(1) Richard Rorty, Objectivisme, Relativisme et vérité,..P.197.

(2) الكوني أو العالمي لا يفهم هنا بالمعنى الكانطي أنه قبلي ولكنه كنتيجة لعمليات أو آليات المناقشة المبرهنة وللتوازن التأملي المتضمن في طريقة راولس في بناء مبادئ العدالة أو ما يعرف بالنزعة العملياتية أو الآلياتية Procéduralisme .فمبادئ العدالة بحسب عرض راولس لها تقبل فكرة كانطية عن المساواة ومن هنا فـ راولس لا يريد المجازفة بالتخلي عن مدلولات الثنائيات الكانطية التي توفر بنية مفاهيمية مميزة بقدر ما يعمل راولس على إعادة تأويلها وإعادة صياغة مقصدها الأخلاقي في إطار نظرية إمبريقية.

-John Rawls, Une conception Kantienne de l'égalité, op.cit., p.323.

(3) Richard Rorty, «Response to Stuart Rennie's elegant variations», in, South African Journal of Philosophy, Nov. 98, Vol. 17 Issue 4, p.343, 3p.
Visite du : Sat., 13 Apr. 2002 05:57:10 -0400

وعليه، فإن موقف المجتمعيين يعتقد بأن أساس الشرعية السياسية هو التقليد ولـــيس العقـــد الاجتماعي. تبعا لهذا، فإن الجدال بين الليبراليين والمجتمعيين يظهر بأنه مثل إلحـــاح متكـــرر لمسألة لن تعرف لها حلا، سواء فيما يخص الليبراليين الذين يحاولون رسم حدود صارمة بين العام والخاص أو مثلما هو الحال عند المجتمعيين الذين لديهم ميل إلى احتواء أو امتصـــاص، ولو جزئيا، دائرة العام للخاص[1].

ففي هذه النقطة بالذات يتضح لنا موقف رورتي الداعي إلى التوحيد بين الموقفين إلى حـــد يعتبره أندريه برتين André Berten أنه يمثل أصالة موقف رورتي من حيث أنه على«غـــرار الليبراليين يؤكّد على ضرورة التمسك الصارم بالحدود ولكن في المقابل، ينقلها من موضـــعها ويطرحها بمفردات مختلفة.»[2]

وبعبارة أخرى، فإن احتفاظ رورتي[3] بحدود الليبراليين لم يمنعه من صـــياغتها بمنظـــور براغماتي يجد أساسه عند ديوي الذي يجد بدوره عند جيفرسون أحسن تعبير على هذا التقليـــد المتبع في بناء المجتمع الأمريكي حيث« لم يكن حق المرء في السعي وراء السعادة يعني فـــي نظر جيفرسن شيئا أقل من حق كل إنسان في أن يختار طريقه الذي سيسلكه في الحيـــاة، وأن يكون حرا في أن يعمل بحسب ما اختاره لنفسه وارتضاه، ويسير بحسب رأيه هو من غير أن يتقيد بأي قيد تفرضه عليه إرادة غيره من الناس فرضا، سواء كان هؤلاء الناس من مـــوظفي الحكومة الذين كان جيفرسون يساوره الخوف من ناحيتهم بشكل خاص، أو كانوا ممـــن لهـــم سلطة رأس المال، أو ممن بأيديهم أن يتحكموا في الفرص التي تتيح للناس الاشـــتغال بعمـــل نافع، ما يحدّ من قدرة هؤلاء على أن يسعوا وراء ما يحقق لهم السعادة التـــي ينشـــدونها.»[4] وما يستفاد من موقف جيفرسون ومبدئه في المساواة من دون تميز لأحـــد علـــى آخـــر هـــو ما يُبرّر قدسية الحرية والحقوق الشخصية.

لقد كرّس التقليد الأمريكي الحر والديمقراطي المُعبّر عنه أحسن تعبير في وثيقة الاستقلال قيم الحرية والتسامح حيث جرى تثبيتها عمليا إبان الثورة أو بعدها لتفادي الأزمات في وثيقـــة

---

(1) André Berten, Sur la distinction du public et du privé,op. cit., p.186.

(2) Ibid, p.p.188. 193.

(3) يمثل ديوي بطلا في أعين رورتي بنفس القدر الذي يعتبر فيه جيفرسون بطلا في تصور ديوي ، فهـــو يشكل بذرة الفلسفة البراغماتية واستطاع أن يجمع في شخصيته خصائص أمريكية نموذجية قلما وجدت في غيره.

(4) جون ديوي، الحرية والثقافة، ترجمة، أمين مرسي قنديل، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1955م.، ص.237.

رسمية اتفق بشأن ما جاء فيها بين الأعضاء الرواد الذين قبلوها ووقعوا على مضمونها. لـذا فإن هذه الأخيرة التي تعتبر حسب فيلسوف الديمقراطية-جون ديوي-« خير مـا عبّـر عـن المبادئ النظرية التي ينطوي عليها هذا التقليد الذي علمنا أن بلوغ الحرية هو الهـدف الـذي يرمي إليه التاريخ السياسي؛ وأن الحكم الذاتي حق للأحرار أصيل فيهم؛ وأن هذا إذا ما تحقق قدره الناس بأكثر مما يقدرون أي شيء آخر يُعزّونه.»[1] مثل هذه المواقف تجد صداها عنـد رورتي فعند الفيلسوفين نظرة واحدة ورغبة وإرادة أكيدتين لتخليص الليبراليـة مـن أسسـها الفلسفية التقليدية في ميتافيزيقا التنوير.[2] وإلى حد هذه المهمة لا يرفض رورتي الأنوار كليـة بل يتمسك بها كمشروع أنتج المجتمع الديمقراطي الغربي وهو من أحسن البناءات الاجتماعية في اعتقاده وهو ما ينفك عن الترديد في عبارات دالة على أنـه مـن ورثـة الأنـوار ومـن المعترفين بما للأنوار من فضل ودور إيجابي في انبثاق المجتمع الليبرالي الديموقراطية لكـن مع هذا الاحترام والتقدير اللذين حظي بهما التنوير في فكر رورتي فإن هذا لم يمنع الفيلسوف من النظر إلى نفس هذا الإرث بعين النقد وهو ما برز من عدم مسايرة طروحـات الأنـوار لواقع المجتمعات الديموقراطية الغربية الحالية وخاصة ما تعلق منها بالبحث عن أسس فلسـفية لهذه المجتمعات فهذه لم تعد أولوية حسب رورتي.

كان لجملة من الفروع المعرفية والعلمية كالأنثربولوجيـا والتحليـل النفسـي والتـاريخ والنظريات الفلسفية الجريئة في التأويل وغيرها من التأثيرات الثقافية المعاصرة أثرها الفعـال في إيقاظنا من سبات عميق ظل يصور لنا الارتباط بين الحقيقة والإثبات أمرا ضروريا وشيئا يقر بجوهرية العقل الإنساني وباطنيته التي غدت مرآة لا يمكن الحصول على الحقيقة إلا مـن خلالها. لقد تزعزت هذه الصورة وكان من نتائج ذلك« تصفية صورة الذات المشتركة وفـق الميتافيزيقا الإغريقية، التيولوجيا المسيحية وعقلانية الأنوار بمعنى تلك الصورة لمركز طبيعي لا تاريخي موقع للكرامة الإنسانية محاط بحواشي عرضية وغير أساسية.»[3] تبعا لهذا يميـز رورتي بين نوعين من الكُتاب بعضهم كان مؤيدا لفكرة الكمال الذاتي والتحقيق الذاتي والتأكيد على نزعة الفرد من أمثال هيدغر وفوكو ظلوا ميالين إلى اعتبار الخلق الذاتي والاستقلال أهم قيمة إنسانية وكانت نظرتهم نيتشوية في حين أن آخرين من أمثال ديوي وهابرماس كانوا أكثر تمسكا بمجتمع عادل وحر. وكلا الطرفين يعدهم رورتي من الكُتّاب التاريخيين وهو في إطار رؤيته التوحيدية يسعى إلى الجمع بينهما، من حيث أن هذا الجمع هو في نظره إعادة اعتبـار وفي نفس الوقت إنصاف لهما.

(1) جون ديوي، الحرية والثقافة، ص.237.
(2) Richard Shusterman, Le Libéralisme Pragmatique, op. cit., p.549.
(3) Richard Rorty, Objectivisme, Relativisme et vérité,..P.207.

هذه الحقيقة التي جاء كتابه Contingency, Irony and Solidarity ليؤكدها في دعوته الصريحة إلى عدم تفضيل طرف على آخر وإعطائهم وزنا متساويا، فلكل قيمته التي يمكن توظيفها واستثمارها. يقول رورتي:« إننا لا نعتبر هذين النوعين من الكُتاب نوعين متعارضين إلا إذا فكرنا بأن منظورا فلسفيا شاملا أكثر شمولية يسمح لنا بالجمع في نفس الرؤية الواحدة الخلق الذاتي والعدالة، الكمال الخاص والتضامن الإنساني.»[1] بمعنى الجمع بين القيم الفردية التي يدعو إليها ويمجدها النوع الأول من الكتاب وهو نماذج لقيمة الكمال الخاص في حياة إنسانية لخلق الذات مستقلة وفق ما جسد ذلك كيركغارد، نيتشه، بودلير، بروست، هيدغر و نابوكوف. وأيضا القيم الجماعية التي يطالب بها ويعظم من شأنها النوع الثاني من الكُتّاب الذين ساهموا بمجهودات مشتركة لأجل أن تكون المؤسسات والممارسات أكثر عدلا وأقل وحشية. وهو الواقع الذي يتضمن نماذج ماركس، ديوي، هابرماس و راولس.

بناء على موقفه الموحد بين حداثة البعض وما بعد حداثة البعض الآخر، يقترح علينا رورتي نمطا من الإنسان الذي يرغب في وجوده ضمن يوتوبيته الليبرالية أو الليبرالية الجديدة التي تنتقي فضائل ما أراد بلوغه نموذج الكُتاب الدّاعين إلى الكمال الخاص والاستقلالية سبيل الإبداع والانعتاق وكذلك قيم نموذج الكتاب المؤكدين على أهمية التلاحم الاجتماعي والتضامن. وهذا ما يُلخّصه لنا نص رورتي:

> « وإذا ما انتهينا إلى عدم قبول أية نظرية عن طبيعة الإنسان، عن المجتمع أو العقلانية، أو عن أي شيء آخر، بإمكانها التأليف بين نيتشه وماركس، أو بين هيدغر و هابرماس، يمكننا أن نباشر التفكير عن العلاقة بين الكتاب المتمسكين بالاستقلالية و بين الآخرين المتمسكين بالعدالة بوصفها علاقة مقارنة بتلك التي توجد بين نمطين من الأدوات، والذين هم ليسوا بحاجة كبيرة إلى التأليف قدر حاجتهم إلى ريشة أو عتلة(رافعة) إن نوعا من الكُتّاب يفهمنا على أن الفضائل الاجتماعية ليست هي الفضائل الوحيدة،[...] بهذا نكون على وعي بحاجتنا الخاصة، وقد توصلنا إلى صياغة نصفها، في أن نصبح شخصية جديدة، شخصية يتعذر علينا وصفها لعدم وجود الكلمات الملائمة. النوع الآخر من الكُتّاب يذكرنا بفشل مؤسساتنا وممارساتنا، والتي ليست في مستوى القناعات التي تعلقنا بها من خلال اللغة العامة والمشتركة التي نستعملها في حياتنا العادية. يقول لنا أحدهم لا شيء يجبرنا على التحدث فقط لغة القبيلة، ولكن باستطاعتنا إيجاد كلماتنا نحن، وفي هذا يبدو ما نحن عليه من مسؤولية إزاء أنفسنا. أما الآخر فيقول لنا بأن هذه المسؤولية ليست هي كل ما لدينا. كلاهما على صواب، غير أن الوسيلة تعوزنا لجعل الاثنين يتحدثان نفس اللغة.»[1]

---

(1) Jürgen Habermas, Droit et démocratie: Entre faits et normes, , p.16.
(2) Richard Rorty, Contingency, Irony and Solidarity, p. p.14.15.

رابعا: صراع الفرد والجماعة:

يتمحور الجدل بين الليبراليين وأقرانهم الجماعويين حول مسائل وقضايا عديدة ضمن تصور كل طرف للبناء الاجتماعي مست بشكل خاص أسس الأخلاق السياسية وكيف يتوجب على هذه الأخلاق أن تأخذ بعين الاعتبار شروط حرية الذوات الاجتماعية إذا أرادت الانتهاء إلى مفهوم مقنع عن مجتمع عادل.[1] حول هذه النقطة الجوهرية تباينت وجهات نظر الطرفين ومنها على وجه الخصوص مسألتين:

- التشكيك بوجود أسس ميتافيزيقية أو حول الطبيعة الإنسانية تتعلق بمواقف الليبراليين في مزاعمهم الكونية.
- مؤاخذة الجماعويين لليبراليين في تركيزهم على تصور المفرط للفرد وعدم تحديد مكانته في الفضاء العام.

يمكن القول أن الجدل المطروح بخصوص السياسة الأخلاقية انطلق من نص راولس وإن كانت جذوره ممتدة إلى ما قبل سنة نشر راولس لكتابه نظرية العدل في 1971م.، فالأفكار المطروحة للنقاش كانت محل تحليل ونظر من قبل الفلاسفة والمنظّرين على مدى تاريخ الفكر الفلسفي الأخلاقي والسياسي ولكنها كانت تعرف فترات من التقدم والتقهقر حسب معطيات الواقع الاجتماعي وهكذا نجد بروزا قويا لنظرية العقد الاجتماعي في الفلسفة الاجتماعية والسياسية الحديثة مع هوبز، لوك وروسو وكانط وفي معظم كتابات الفلاسفة المحدثين نعثر على قضايا الأخلاقية والسياسية من الفردانية والتسامح والحرية والعدل مبثوثة في نصوص الفلاسفة ثم يتواصل النقاش مع فلاسفة القرن التاسع ومطلع القرن العشرين بالخصوص مع مل، هيغل وماركس، نيتشه، ديوي وغيرهم من الفلاسفة الذين كانوا يؤيدون هذا النمط الليبرالي أو الاشتراكي.

غير أن التجربة الماركسية النظرية والتطبيقية والحربين العالمتين ومختلف الصراعات المحلية والإقليمية التي تلت النصف الأول من القرن العشرين ألقت بظلالها على مطارحات ومناقشات جديدة في المسائل المتصلة بالعدل وأسس الأخلاق السياسية وإمكانية تبريرها وربطها بالكونية وباتت مثل هذه القضايا هاجسا ليس فقط لدى الفلاسفة والمنظّرين ولكن أيضا عند الحقوقيين (محامين، قضاة...إلخ)، مشرّعين وسياسيين على الصعيدين الداخلي (المحلي) والدولي (الخارجي). يؤكد هابرماس على أنه«خلال القرون الثلاثة الماضية، تغير قانون صنف الحق، في تحليل الدولة والمجتمع بحسب الظروف العلمية. فمن هوبز إلى هيغل،

---

(1) Axel Honneth, Les limites du libéralisme, p. 146.

استخدم الحق الطبيعي الحديث هذا النوع بوصفه مفتاحا وسيطا لجميع العلاقات الاجتماعية. وبدت صور الفكر القانوني كافية في التمهيد لنموذج مشروعية المجتمع المنظم جيدا.»[1]

من هنا أخذ نص راولس كل وجاهته واعتبر أرضية لجدال كبير بين من يُسمّون بالليبراليين والجماعويين أو في اصطلاح آخر بين أنصار المواطنة العالمية والنزعة الجماعوية. وفي ظل تصور مقترح للعدل كإنصاف أو استحقاق أو ولاء أو غير ذلك يكون من الواجب الحديث عن المعيار الذي يلازم هذا التصور ومدى ما يمثله من صلاحية يحصل بشأنها إقناع وتكون محل اتفاق وإجماع بين الأفراد وبكل واحدة من يعطي لهذا التصور أو ذاك المشروعية المطلوبة ؟

ففيما يقدم من الإجابات المنتظرة حول مشروعية معيار العدل يمكننا تخيّل أفضل البناءات الاجتماعية التي تستطيع« إرساء وتحديد آليات مجتمع عادل يسمح بالتعايش السلمي ويسمح كذلك بصيانة هذا التعايش بين أفراده.»[2]

يطرح ما يكل ساندل أكثر من تساؤل وتشكيك يدور بخلد الجماعويين المعارضين لطروحات الليبراليين ومنهم راولس بشكل خاص ومنها اتهامهم بالنسبية وحسبه« إذا لم تكن لقناعاتنا إلا صلاحية نسبية، فلماذا إذن الدفاع عنها أمام وضد الكل ؟ في عالم أخلاقي مُشكّل تراجيديا، مثلما تخيله برلين، فهل يكون مثال الحرية أقل خضوعا إلى حد ما من المثل المنافسة إلى اللا- مقايسة القصوى للقيم ؟ وإذا كان الأمر كذلك، ففي أي شيء يتمثل نظامها الأساسي المتمتع بامتياز ؟ وإذا لم يكن للحرية نظام أساسي متميّز أخلاقيا، إذا كانت مجرد قيمة بين قيم أخرى، فماذا بمتسطاعنا قوله في الدفاع عن الليبيرالية ؟»[3] تساؤل ساندل في هذه النقطة نابع من إيمانه بأن لغة عقلانية الأنوار تعد من المكتسبات التي لا ينبغي التشكيك فيها لأن هذا التشكيك سيقود لا محالة إلى وجهة نظر نسبية.

يفتتح مايكل ساندل – وهو من الجماعويين- الحوار بتساؤله عن مفهوم الذات في نظرية العدل، من حيث أن نظرية راولس تفترض تصورا ذريا للذات وهذا حسب ساندل يمنعها من الاعتراف بخاصة ضرورية للخير على حساب البعد العادل، وبعبارة أخرى، فإن مثل هذا التصور سيعوقها عن الإقرار بخاصية قيمة جماعية.[4] يقابل راولس هذا الموقف باللجوء إلى

---

(1) Jürgen Habermas, Droits et démocratie: Entre faits et normes, p. 57.

(2) بينوا فريدمان وغي هارشر، فلسفة القانون، ترجمة، د. محمد وطفه، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2002م.، ص.7.

(3) Richard Rorty, Contingence, ironie et solidarité, p.78.

(4) Axel Honneth, Les limites du libéralisme, p. 146.

حجج معقولة لدحض نقد ساندل من خلال التضحية بالمفهوم الضيق "المحدود" للذات الذي استعاره من تراث نظرية العقد ولكن من دون إغفال للعملية التوضيحية التي تحرّك نظريته في العدل. عند ذاك يمكن للجماعويين أن يردوا على حركة راولس من خلال ربط أطروحتهم حول أولوية الخير بأهمية التحقيق الفردي للذات بدلا من الاستقلالية الشخصية بمعنى إقحام التمييز بين الحريات الإيجابية والحريات السلبية في تبريراتهم. مع أن راولس مجبر على قبول الحجة حينما تطرح بهذه العبارات، لكنه يستطيع أن يوجه نفس السؤال إلى منتقديه من الجماعويين و يرد إن كان بمقدورهم التمييز بين مختلف مضامين الخير.

النقطة الثالثة والأخيرة في الجدل تكمن في التدليل على أن الجماعويين يجدون أنفسهم مضطرين رغما عنهم للتضحية بمقدماتهم الأرسطية الجديدة في محاولتهم لإيجاد جواب على سؤال راولس. لأنه وأمام شكّية الليبراليين، فإنهم لا يستطيعون تأكيد فكرتهم الخاصة بأن التحقق الفردي ينبغي أن يكون مرتبطا بأفق القيم المشتركة بدلا من استبدال الأساس الأخلاقي بمفهوم معياري للحياة الأخلاقية.

يهمنا أن نتعرف عن قرب عن مدى مساهمة رورتي في الجدل الذي دار بين الطرفين ولكن من منظور مناقشته لطروحاتهم التي تجعلنا نساير الرأي المؤيد لموقف رورتي المبني على الجمع بين الليبراليين والجماعويين.

رورتي ولتوضيح رأيه بصدد هذا الجدل يعتقد أن ما يتعارض فيه جهد راولس بحسب تعبيره للبقاء على السطح بتعبير فلسفي مع الجهد التقليدي الذي يهدف إلى التنقيب في الأعماق للوصول إلى الأسس الفلسفية للديموقراطية. وهذا يندرج في حقيقة الأمر ضمن تصور رورتي العام للدور الذي رأت الفلسفة أنها تضطلع به أكثر من أي ميدان من ميادين الثقافة وأنها الفرع الوحيد القادر على بلوغ الأهداف البعيدة وبلوغ الأسس التي من خلالها سوف تتيح لها إعادة توزيع الصلاحية فيما يزعم كل قطاع من قطاعات الثقافة: الدين، الفن، العلم، الأخلاق معرفته ومن ثم فالفلسفة بمثابة المحكمة التي تهمين على نطاقات الثقافة الإنسانية وتدّعي عُلوًا بحكم امتلاكها دون غيرها هذه القدرة على تقديم حججا لا تاريخية في حين يرى رورتي أن كل ما نفعله على سبيل المثال في مسألتي الحقيقة والعدل هو أن نعمد إلى تحليلهما ولكن من منظور ممارسات للتبرير في إطار فضاء تتواجد معه جماعة من الباحثين وبتوافق مع معايير محلية.[1] مثل هذا الموقف رأى فيه بعض النقاد أنه يؤدي لا محالة إلى لا عقلانية المعايير والتي لا تجعلنا نعي حتى المعايير المشتركة محليا بالإضافة إلى كونها تنتهي إلى

---

(1) Simon Thompson, «Rorty on Truth, Justification and Justice», in, Richard Rorty: Critical Dialogues, edited by, Matthew Festenstein and Simon Thompson, Cambridge, Polity Press, 2001, p. 36.

نسبية ونزعة مركزية عرقية لا تجد تبريرا كافيا في تصورها للعدل أو الحقيقة أو النظام السياسي الذي تفضله إلا في إطار الجماعة التي ينتمي إليها رورتي. وربما من هذه الزاوية كان تفضيل رورتي لليبرالية ليس على أسس عقلانية يمكنها أن تسند فلسفيا الليبرالية.

وفي هذا السياق، يرى رورتي أن عمل ساندل كان شبيها إلى حد كبير بهذا الجهد الفلسفي التقليدي من خلال عمله الهام الليبرالية وحدود العدل *Liberalism and Limits of Justice* وهو كتاب يعترف له رورتي بصرامته ونفاذه وبقوة حجته في استعمال تصور معين للأنا أو تصور ميتافيزيقي معين للبشر وذلك من أجل إضفاء المشروعية على السياسة الليبرالية.[1] بينما يرفض رورتي كل محاولة ترمي إلى إعطاء أسس لليبرالية بناء على تبرير ميتافيزيقي للاعتقادات والقيم.

فيما يتصل بالمسألة الخلافية الأولى ينطلق ساندل في نقده لـ راولس من مفهوم هذا الأخير للفرد الإنساني ضمن المفهوم التعاقدي الذي يستند إليه راولس وحسبه فإن الليبرالية مرتبطة بشكل منتظم بهذا المفهوم للشخص لأنه لا يمكن إعطاء فكرة المساواة في الحقوق أولوية معيارية على حساب مفهوم الخير إلا إذا تم تصور الذوات بخطأ على أنها كائنات تختار أهدافها بطريقة انفرادية.

في الواقع، إن نقد ساندل يتأسس على مفهوم راولس للفرد لكنه يتجاوز نقده للفرد لكي يوجه نقده بعد ذلك لليبرالية فإذا كان مفهوم الفرد وفق ما تصوره راولس في النظرية التعاقدية خاطئ أو غير موائم ليثبت بعدها أن النظرية الليبرالية تستند في بنائها إلى هذا المفهوم الخاطئ عن الفرد وبالتالي فهي غير صحيحة. إن ما ينتقده ساندل في نظرية راولس هو وضع الذات، التي تكون مستقلة ومعزولة معطاة قبل غاياتها ذات متفردنة. والسؤال الذي يطرحه ساندل بهذا الشأن: هل يمكن أن توصف الذات فعلا باستقلال وبمعزل عن أهداف حياتها وعن توجيهات القيم المحددة لكل واحد ؟ إذن، فتصور لفرد هذه الكيفية ينفي كل إمكانية للتنشئة الاجتماعية في تشكيل قيم الفرد وهويته. وهل يكون معقولا، من الناحية الفلسفية، تصور الإنسان كائنا قبل– اجتماعي وصاحب ذات أنانة، أحادية غير اجتماعية ؟

إن ما يخطيء فيه رورتي ساندل تبعا لهذه المحاولة في قراءة راولس- و يخطّيء فيه نفسه كذلك- من حيث أن كثيرا من الذين قرأوا راولس نظروا إلى نظرية في العدل على أنه تشير إلى هذا التصور للفرد الذي تحدث عنه ساندل واعتقدوا بأن عمل راولس« يُعدّ امتدادا لرغبة الأنوار في تأسيس مؤسساتنا الأخلاقية على تصور للطبيعة الإنسانية(وبالضبط كعلية كانطية جديدة (نيو -كانطية) غرضها إلى تأسيسها على فكرة العقلانية).»[2] إن ساندل من هذه

---

(1) Richard Rorty, Objectivisme, relativisme et vérité, p.205.
(2) Ibid., p.205.

الزاوية يستند إلى خطاب عقلانية الأنوار ويقر بأن هذا الخطاب يعتبر مكسبا ومن ثم فهو يستخدمه لكي حتى لا يقع في النسبية أو ما يكون صالحا نسبيا من خلال تساؤلاته التي يريد من ورائها تبرير الليبرالية ولكن وفق منظور مغاير لما يطرحه راولس وعلى سبيل المثال فهو في سؤاله حول مفهوم الحرية إذا لم يكن له قانون مفضل أخلاقيا، وإذا كانت الحرية مجرد قيمة كغيرها من القيم فما يمكن قوله في الدفاع عن الليبرالية ؟ [1] حسب ساندل فمن دون الرجوع إلى عقلانية الأنوار سنقع في فخ النسبية وحجته إذن إذا لم يكن لمعتقداتنا إلا صلاحية نسبية فلماذا ندافع عنها أمام الكل ؟ لكن بالمقابل ووفق نظرة رورتي الداعية إلى تخليص الليبرالي الساخر من الاعتماد على نوع التبرير المستخدم من طرف الفيلسوف الميتافيزيقي وعدم مسايرته في استخدامه لنفس أدواته المحببة وأيضا في عدم منازلته على أرضيته، وعليه« فلن يكون التبرير الميتافيزيقي ضروريا للدفاع عن الليبرالية.» [2] وحتى التخوّف من النسبية يغدو حسب رورتي من دون معنى لأنه يشير فقط إلى تفضيل بناء اجتماعي على آخر ونظام سياسي على آخر وليس أن كل شيء سيكون ممكنا ومشروعا.

بعد الانتهاء من نقده لمفهوم الإنسان كما تصورته نظرية راولس وهو مفهوم قاعدي للطرح الليبرالي فإذن يتوجب أن يكون النقد بالأحرى لليبرالية لأن ما بني على خطأ لا يمكن أن يكون إلا خاطئا. لقد أراد ساندل أن يبين في محاولته أنه من غير الممكن ضمان أولوية معيارية لفكرة المساواة في الحقوق حول مفهوم الحياة الجيدة إذا انطلقنا من مقدمات أنثروبولوجية لأفراد معزولين وغير متموضعين. وهكذا يبدو أن الفكرة الليبرالية الأساسية عن الحقوق الكونية تكون إضافة ضرورية لمفهوم ذري للفرد الأخلاقي. وحسب قول ساندل« إذا كان الأنا سابق لغاياته، فإذن ينبغي أن يسبق الحق الخير.»[3] وباختصار فإن نقد سنادل يتأسس تبعا لتصور اجتماعي، من منظور الجماعويين للإنسان أي في النظر إليه ككائن خاضع لتنشئة اجتماعية يحدد أهدافه ليس بنفسه ولكن من خلال تبادل وتفاعل مع الآخرين، بحيث تصير معه قيمة الخير أولوية على الحقوق.

يتمحور رد راولس على انتقادات ساندل بالخصوص في جانبين أحدهما نظري وآخر عملي.

---

(1) Richard Rorty, Contingence, ironie et solidarité, p.82.

(2) Simon Thompson, «Rorty on Truth, Justification and Justice», in, Richard Rorty: Critical Dialogues, edited by, Matthew Festenstein and Simon Thompson, (Cambridge Polity Press, 2001), p. 36.

(3) Axel Honneth, Les limites du libéralisme, p. 149.

- النظري ويتعلق بثلاث عناصر:
  - المعنى الذي يعطيه راولس للفرد "غير المحدد" ولا يرى فيه أي علاقة منطقية بين مفهوم ذري للذات "غير المحددة " والفكرة الليبرالية للمساواة في الحقوق.
  - مفهوم هوية الشخص يتكون دوما من تأويل خاص للحياة الجيدة ويتوجب من ثم أن تكون لفكرة مساواة الحقوق قانونا تفضيليا يتحدد به شكل المجتمع المنظم جيدا.
  - لا يمكن الاستدلال على أولوية معيارية للخير على الحق انطلاقا من أولوية أنطولوجية للخير في سياق الحياة الإنسانية.
- أما العملي فهو مستقى من الواقع ويتمثل في حركة الحقوق المدنية الأمريكية في الستينيات من القرن العشرين والتي نظر إليها ساندل على بأنها« تبرر في أعين الليبراليين تحت اسم الكرامة الإنسانية والاحترام الإنساني أما الجماعويين فتبريرها يكون باسم الاعتراف بالانتماء الكامل إلى أمة استبعدت خطأ أو ظلما مواطنيها من حياتها المشتركة.»[1]

يرد راولس على هذا الانتقاد بالتركيز على لفظ "خطأ" أو "ظلم" في عبارة ساندل لأن هذه الكلمة تستوجب إحالة إلى مبادئ أساسية لحقوق الإنسان الكونية كما هي منصوص عليها على سبيل المثال في دستور الولايات المتحدة، ومن دون هذا الافتراض لن يكون بمقدورنا حسب راولس تبرير عبارة معيارية يكون بحسبها اعتبار الخطأ في رفض منح حق المواطنة الكامل لشخص ما.

رأينا كيف أن راولس يدافع عن أولوية معيارية للعدل عن الخير حتى وإن اعترف على المستوى الأنطولوجي بتقاسم الأفراد لجملة من القيم من خلال تفاعلهم مع بعضهم البعض لكن مبادئ العدل كما وضعها راولس تحرص على حماية الفرد داخل الجماعة من جملة القيود التي قد لا تساعده على تحقيق غاياته في الحياة. راولس أيضا من هذه الناحية عليه أن يراجع برنامجه الأصلي في التأسيس بناء على اعتراض ساندل الأنثربولوجي. فوضع الأفراد المتعاقدين المفترض ينبغي أن يعاد النظر فيه من حيث أن أساس نظريته لا يكمن في تعاقد بين أفراد منعزلين وحياديين يعمدون إلى حساب أهدافهم العقلية وإنما بكونهم ذوات هم في الواقع أشخاصا اجتماعيين ومهيكلين بقيم محددة.

بالنسبة للجماعويين يتوجب عليهم بعد هذا أن يعينوا المضمون المعياري في نقدهم لليبرالية ذلك أن« الحجة الأنثروبولوجية في أولوية الجماعة على الفرد لا ينبغي أن تستعمل

---

(1) Axel Honneth, Les limites du libéralisme, p. 151.

لصالح التشكيك في المبدأ الأخلاقي للاستقلالية الفردية لأن عملية الإثبات الذاتي للذات الأخلاقية، إذا كانت تذاوتا intersubjectif، فهي بحاجة إلى حماية ضد الاعتداءات الاقتصادية والاجتماعية.»[1] ومع حجة ساندل والجماعويين معه يبدو أنهم يوافقون على أن استقلالية الفرد مبدءا أخلاقيا يحتم عليهم تطوير حجتهم بنقلها من مستوى الاستقلال الفردي إلى مستوى التحقيق الشخصي للذات. بعد هذا التحول في الحجاج الذي يكون فيه إنجاز الأهداف الشخصية في الحياة ممكن التحديد باستقلال عن القيم المشتركة، هنا يصبح الموقف الليبرالي متهافتا. والحقيقة أن هذا الحجاج المعتدل في نقد الليبرالية مقارنة مع ما اقترحه ساندل إنما يعود إلى نظرية تشارلز تايلور عن الحرية وإلى مفهوم الشخصية عند ألسدائير ماك إنتير.

يستند تايلور في تحفظه إزاء النموذج الليبرالي للمجتمع إلى مفهوم يستعيره من إزيا برلين Isaiah Berlin في التمييز بين الحرية الإيجابية Liberté positive والحرية السلبية Liberté négative ، تايلور على اقتناع كبير بأن الحرية السلبية، وهي إحدى مفاخر التقليد لليبرالية السياسية، لا تمثل إلا مجرد تصور ممكن عن الحرية الفردية. بينما يرى في فكرة الحرية الإيجابية المستقاة من نقد الليبرالية نموذجا من التحقيق الفعلي للحرية الفردية. من خلال هذا الفهم ومن خلال التضامن الذي يكون بين أفراد المجتمع يصعب أن تتحقق الحرية للفرد ويصعب كذلك أن يكون مفهوم راولس الليبرالي في هذه الحالة وجيها من خلال افتراضاته الخاصة بمبدأ التحديد الذاتي والتحقيق الذاتي بناء على حياد أخلاقي يعزز به الليبرالي موقفه وبعيدا عن شروط وقيم مشتركة.

لقد انتهى ماك إنتير إلى نفس نتيجة تايلور ولكن منطلقه تمثل في نقد مقدمات الفردانية الليبرالية وفي اعتقاده أن كل« تجربة شخصية لتحقيق الذات موجهة لإمكانية منح تمثّل سردي عن حياة خاصة[...]إن الإنفصال عن المهام والتقاليد التي تتيح لي بأن أكون عضوا في جماعة، سينقص ذلك حياتي من نقطة مركزية في التوجيه والإطار الاجتماعي واللذين من خلالهما يمكنني أن أمثل حياتي بواسطة السرد وكأنها مسار اعتراف بالخير[...]فكل شكل لتحقيق للذات الفردية يفترض إذن، بالضرورة القدرة على الارتباط بقيم مشتركة لأن ذلك سيسمح باستعادتها في صورة سردية وكل استعادة سردية للحياة ينبغي أن ترتبط بجماعة إنسانية.»[2] يمكن تلخيص نقد كل من تايلور وماك إنتير لـ راولس ولليبراليين عموما في أن وجود المجتمع يعد ضرورة لضمان الحرية الفردية التي يتحجج بها الطرح الليبرالي ويسعى

---

(1) Axel Honneth, Les limites du libéralisme, p. 152.

(2) Ibid., p. p. 153-154.

إلى تجنيبها كل الضغوط الاجتماعية التي تعرقل الاستقلالية الشخصية والخلق الذاتي. لقد توجب على راولس من خلال نقد الجماعويين توضيح تصوراته الرابطة لتحقيق الذات بالقيم المتعارف عليها والمتقاسمة بين أفراد المجتمع عندما تطرق إلى تحديد "احترام الذات" ولكنه بدوره يسأل الجماعويين من جديد عن المعايير التي يتحدثون عنها وعن كيفية التمييز بينها وهو السؤال الذي يشكل حاليا الجولة الأخيرة في النقاش الدائر بين ممثلي الليبرالية والجماعويين في الفلسفة الأمريكية وهو كذلك السؤال الذي انطلق منه رورتي.

يتعلق السؤال الجوهري في جدل الطرفين الليبرالي والجماعوي بمفهوم الخير ويتلخص السؤال في: محاولة التعرف كيف يمكن أن نعزو صلاحية معيارية إلى أحد المفاهيم المختلفة للخير الذي يكون متقاسما عادة حالما نسلم بأن الجماعات المندمجة بصفة أخلاقية تلعب دورا أساسيا في تحقيق الحريات الفردية.

هذا السؤال يظهر وأنه محرج لطرفي الجدل الفلسفي -السياسي على حد السواء. من جهة راولس يكون قد تخلى عن برنامجه لتأسيس النظرية التعاقدية ومن ثم عن النزوع نحو الكونية وهو ما يمثل نقطة مع رورتي ومن هذه الزاوية تكون قراءة هذا الأخير لـ راولس صحيحة نسبيا وليس كما ادعى هابرماس بأن رورتي يطوّع فكر راولس بتعسف لتقريبه من طروحات الرباغماتيين الجدد من تململ من العقلانية المبررة للكونية والتركيز على المسار التاريخي المبني على العارضية والمصادفة للمجتمع الغربي. وهذا بالضبط ما سعى راولس فيما بعد إلى التقيّد به كمجال لصلاحية الديموقراطيات الغربية. السؤال أيضا يطرح بعدها حول التراث الأخلاقي لهذا المجتمع أي كيف نصبغ عليه قانونا أو وضعا معياريا يجعله متفوقا على باقي المجتمعات الأخرى. من جهة أخرى، سيجدون أنفسهم في تناقض لأنهم سيضطرون إلى تفسير مفهومهم عن الجماعة ولأنهم حالما يعمدون إلى شرح تصوراتهم العينية عن الخير الجماعوي فإنهم يلجأون إلى مبادئ كونية. وسواء عدنا إلى ساندل وعبارته بـ "خطأ " أو بـ "ظلم" أو تايلور عن الاستقلالية الفردية أو كما هو الشأن عند ماك إنتير في دعوته للتقليد العقلاني المبني على تفتح على البرهنة فكل محاولات الجماعويين تحيلنا على مقدماتهم الأرسطية الجديدة التي تعوض المبادئ والتي يفترض أن تحدد في كل مرة الخير الجماعوي.

تبعا لهذا، يجد كل فريق نفسه في إحراج يتمثل في عدم وجود معيار للخير العام.« فليس هناك من معيار فوق سياقي (خارج السياق التاريخي) يسمح لهم بالتمييز بين بين تصورات أخلاقية مقبولة وتصورات أخلاقية مرفوضة للخير العام.»[1]إن دور كل واحد من الجانبين يكمن في توضيح بشكل كاف شروط تحقيق الحرية الفردية عندما لا يتعلق الأمر بالرجوع إلى القناعات الأخلاقية المستمدة من قيم التقاليد.

(1) Axel Honneth, Les limites du libéralisme, p.156.

الفصل الثالث:

اليوتوبيا البراغماتية الليبرالية

أولا:

- **عودة اليوتوبيا:**

1- سؤال الـــ " نحن":

2- صورة الآخر:

ثانيا:

- **الساخري الليبرالي:**

1- الساخري ووصف العالم.

2- سمات الساخري.

ثالثا:

- **مبدأ التسامح:**

1- التسامح فضيلة السياسة.

2- قيمة التسامح في المجتمعات الحديثة

3- الحرية.

أولا: عودة اليوتوبيا:

ليس المقصود باليوتوبيا Utopia[1] هنا معناها الذي يحيلنا إلى ذلك المشروع الخيالي والذي لا يوجد في أي مكان، أي معناها المستمد من الجانب الاشتقاقي للكلمة أو ذلك المعنى الذي طرحه فيلسوف مثل أفلاطون في جمهوريته ودعوته إلى إسناد الحكم إلى الحاكم الفيلسوف أو الفيلسوف الحاكم وهو الرأي الذي نجد له صدى عند الفارابي في المدينة الفاضلة وتفضيله للمدن على أساس من فضيلة العدل والحكمة. تماما مثلما أن معنى اليوتوبيا في هذا المقام لا يفيد الفكر الطوباوي الذي شاع في فترة عصر النهضة والعصر الحديث بحيث كتب عنه كل من جيوردانو بونو Giordano Bruno وتومّاسو كمبانيلا Tommaso Campanella وتوماس مونزر Thomas Münzer وتقدموا بتصوراتهم لما ينبغي أن يكون عليه التجمع الإنساني الذي تخيلوه من منظور إصلاحي وبناء على ملاحظاتهم التي عايشوها. كما أن اليوتوبيا لا تعني النموذج المثالي من المشاريع الاجتماعية التي تخيلتها الفلسفة الماركسية في طرحها الداعي إلى قيام مجتمع شيوعي تزول فيه الطبقات ويتساوى فيه الأفراد وتعود فيه السيطرة إلى الطبقة العاملة.

إن ما نعنيه باليوتوبيا هنا كسياسة هو المعنى الذي يقدمه رورتي و يندرج في تصوره الذي يرى بأنه منذ قرنين من الزمان بدأت أوربا في اعتبار الحقيقة إنجاز وعمل بدلا من كونها اكتشاف وذلك حينما أبانت الثورة الفرنسية إمكانية تغيير لغة العلاقات الاجتماعية وشبح المؤسسات الاجتماعية بين لحظة وأخرى، فهذه السابقة جعلت من السياسة اليوتوبية القاعدة بدل الاستثناء لدى المثقفين. بينما هذه السياسة اليوتوبية تضع جانبا المسائل المتعلقة بإرادة

---

(1) في الاشتقاق كلمة يوتوبيا Utopie كلمة إغريقية مكونة من مقطعين Topos و تعني المكان وU وتعني ليس ومجموع الكلمة يفيد ما ليس في مكان أو ما لا يوجد في مكان وهو الخيالي أو الوهمي أو السراب أو المثالي وقد عربت الكلمة إلى طوباوية أو طوبى. أما في الاصطلاح أصبحت كلمة يوتوبيا دالة النظام الأمثل للمجتمع البشري وقد عرف هذا المصطلح أولى استخداماته مع توماس مور سنة 1516م.، من خلال كتاب له عنوانه De optimo republicae statu deque nova insula utopia وقد صور فيه مدينة خيالية ذات نظم مثالية تضمن لأفرادها أسباب الخير والسعادة ثم توالت من بعد استخدامات المفهوم بنفس المعنى مع جملة من مفكري وفلاسفة عصر النهضة والعصر الحديث في إشارة إلى المجتمع المتخيل عادلا وسعيدا ومن الصعب تحقيقه.

- راجع بهذا الخصوص:

André Lalande, Vocabulaire technique et critique de la Philosophie, p. p. 1179. 1181.

و كذلك:

- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الثاني، ص. 24.

الإله أو الطبيعة الإنسانية المشتركة وتحلم بخلق صورة لمجتمع لم يعرف بعد.[1] في واقع الأمر، ليس ما يقصده رورتي هنا باليوتوبيا أو السياسة اليوتوبية في تصور مجتمع جديد إلا إشارة منه إلى الليبرالية التي تجسدت من بين تجلياتها التاريخية في أمريكا، وهي تعد بحسبه النموذج الأمثل الذي ينبري للدفاع عليه. وتبعا لذلك فليست اليوتوبيا هي ما سيأتي بل هي ما هو موجود وما انبثق من نموذج ليبرالي في المجتمعات الغربية. وعن هذه اليوتبيا الليبرالية، يقول رورتي:« إن اليوتوبيا الليبرالية التي أؤمن بها يكون فيها المواطنون أفرادا لديهم شعور بعارضية لغة تفكيرهم الأخلاقي، ومن ثم بوعيهم وبمجتمعهم. إنهم يكونون ساخريّن ليبراليين: أشخاص فيهم معيار الحضارة الـ شومبيتري[نسبة إلى شومبيتر]، أشخاص لا يكون الالتزام عندهم ضد معنى عرضية التزامهم.»[2] وفي هذا الإطار الذي يعرفنا فيه رورتي بتصوره لليبرالية اليوتوبية يقدم لنا نموذجين من الفلاسفة يقول أنه يتفق معهما في كثير من المواقف سياسية كانت أو فلسفية ولكنه يختلف معهما كذلك في جملة من المواضيع الفلسفية والسياسية على حد سواء في تمثيل نموذجه الليبرالي الساخري. هذين الفيلسوفين هما: ميشال فوكو ويورغين هابرماس، فـ ميشال فوكو ساخري رافض لأن يكون ليبراليا. أما يورغن هابرماس فهو ليبرالي معارض لأن يكون ساخريا.

قد نستغرب من موقف رورتي الرامي في تصوره الفلسفي العام إلى محادثة تجمع الآراء الفلسفية مهما كانت حدة الاختلاف أو التباين بينها وهذا في إطار سعيه إلى التمييز بين المجابهة القائمة على القوة والمحادثة المستندة إلى الإقناع. ضمن هذا السياق يذهب رورتي إلى القول بأن كل من فوكو وديوي كانا يسعيان إلى نفس الهدف لكن لكل واحد أسلوبه الخاصة ولغته الخاصة.

مثل هذا الرأي قد يجده القارئ غريبا فالفيلسوفين متباعدين جغرافيا وتاريخيا، شكلا ومضمونا، كتباعد ثقافتهما الفلسفية والمسافة الفاصلة بين بلديهما ومع ذلك يجازف رورتي بطرح يعزّزه تأويله النيو-براغماتي والـ ما بعد حداثي لخطاب كل من الفيلسوفين وبحسبه فإن« ديوي قد قطع المسلك الذي يعبره الآن فوكو، وقد توصل إلى النقطة التي يجهد فوكو نفسه الآن في الوصول إليها. هذه النقطة هي التي تتيح لنا إمكان التفكير في ذات الوقت فلسفيا وتاريخيا («جينيالوجيا»)، تفكيرا صالحا، على حد تعبير فوكو، لأولئك الذين يقيم كفاحهم في أرق عقدة أنسجة السلطة. لقد مدّ ديوي يده، طيلة حياته، لمساعدة هذه النضالات الصغيرة،

---

(1) Richard Rorty, Contingency, Irony and Solidarity, p.21.

(2) Ibid, p.97.

ولأجل هذا كوّن معجم وخطابة«التعددية»الأمريكية.»[1] في هذه الرؤية الرورتية تتحدد صورة واحدة للإنسان عند كل من الفيلسوفين وهي الصورة التي توضحت في النقطة التي هدف إليها كل واحد وإن كان مصدر استيقائها مختلف، فمصدرها عند ديوي هو هيغل أما مصدرها عند فوكو فيعود إلى نيتشه. عودة ديوي إلى هيغل تجد سندها بحكم التوجه الأولي الفلسفي الذي تبناه ديوي، عندما كان في بداية حياته هيغليا واستمر معه هذا الأثر الهيغيلي بعد أن امتزج بالأثر الداروينى في موقفه البراغماتي الأداتي، وهو ما يؤكد عليه رورتي في مقاله ديوي بين هيغل وداروين Dewey between Hegel and Darwin، أين نجد نزولا من ديوي إلى هيغل وليس العكس فـ رورتي يشرع في البحث عما يقرب هيغل من البراغماتية، وهو يعلق على هذه المسألة بإشارته إلى أننا عندما نشرع في البحث عن البراغماتية عند هيغل فإننا سنجد ما يكفي لمواصلة البحث. يمكننا، بشكل خاص، الاستفادة من ملاحظة هيغل القائلة بأن الفلسفة وعي بالزمان أو إدراك الفكر لزمانه. إن ما يعجب به رورتي على وجه أخص عند هيغل - على الرغم من التباعد بين نزعتيهما المثالية والبراغماتية- الطابع التاريخاني الذي اتسمت به فلسفة هيغل وحتى وإن كانت مثالية فإن ديوي- وحسب رورتي- عرف كيف يخفف من حدة هذه المثالية بتقريبها من نزعة داروين الطبيعانية.

إن نظرة الخطاب الذي يقترحه فوكو، حينما يرى فيها شبكة لعلاقات السلطة، لا تختلف عن نظرة ديوي معها والتي ترى في الخطاب أداة، عنصرا وسط ترسانة الأدوات التي يستعملها الناس لإرضاء، تأليف وانسجام رغباتهم. وإذا كانت نظرة فوكو متشائمة بحكم استنادها إلى عدمية نيتشه وإعلانها عن قرب موت الإنسان بعد أن أعلن نيتشه عن موت الإله« فالإنسان هو في طريقه إلى الزوال كلما لمع أكثر في أفقنا كائن اللغة.»[2] بمثل ما يعلن أحد البنيويين الآخرين وهو جاك لاكان المحلّل النفساني الفرنسي عن موت المرأة وعن موت كل شيء تقريبا من العامل إلى الأسرة إلى الحداثة الغربية ذاتها التي أرادت ثورة ماي 68 اغتصابها والاجهاز عليها.

نعتقد من هذا المنظور أن آراء البنيويّين والتي هي بمثابة مناطق ظل عديدة في الثقافة والعلوم الإنسانية(أنثروبولوجيا، تحليل نفساني، تاريخ، سوسيولوجيا، لسانيات، أدب) قد ألقت

---

(1) Richard Rorty, Conséquences du pragmatisme: Essais: 1972-1980, p.p. 372.373.

(2) Ibid, p. 372.

(3) تتابعت سلسلة الإعلان عن الموت والنهاية فكان ذلك بداية مع إعلان نيتشه عن موت الإله ثم كرست البنيوية كمذهب هذا الموت وطبقته على الإنسان مع فوكو حينما عده اختراعا حديث العهد دلنا عليه علم آثار وربما يشرف على نهايته ثم عاد الأمر لـ لاكان ليعلن عن موت المرأة فتتشيأ ولا تصبح كائنا حيا عندما نستعيض عن مناداتها بـ هي (Elle) وإنما بـ هذا (ça). غير أن السؤال المطروح – والذي سبق لـ روجيه غارودي أن طرحه- بهذا الصدد هو: هل كان موت الإله مدعاة أو ضرورة لموت الإنسان.

- أنظر بخصوص هذا الموضوع روجيه غارودي، البنيوية: فلسفة موت الإنسان، ترجمة، جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثالثة، 1985م.، ص. ص. 5-19.

بظلالها وأثّرت بشكل جلّي أضحت معه رافدا لليسار ما بعد الماركسية ولما بعد الحداثة في بعض صيغها، وفوكو اعتبر واحدا من أهم الفاعلين في هذا الاتجاه، يقول روتي في هذا الخصوص:

« فهؤلاء الذين ينتسبون إلى اليسار الثقافي الأمريكي، لأنهم تأثروا بـ فوكو بمثل ما تأثروا بـ بول دو مان، ينظرون إلى الدول الديموقراطية، بما فيها دولتنا[أي أمريكا]، على أنها قوى إمبريالية، وعلى أنها مجتمعات قهرية، أو أنها الاثنين معا. وما يبدو لهم من انسجام بين نزعة ديوي المضادة للماهوية والمؤسسات الأمريكية فلا يبدو لهم أنه يشكل مؤشر إيجابي، لأنهم لا يعتقدون بوجود فائدة من وراء ذلك. بالنسبة إليهم، فإن التصورات الفلسفية التي تعبر عن سياسة اتفاقية وإصلاحية، على صورة ديوي، هي« شريكة» في«خطابات السلطة»التي تدير الحياة بطريقة غير مرئية في الديموقراطيات البرجوازية. لقد نظر الماركسيون في الثلاثينيات إلى ديوي على أنه« فيلسوف الإمبريالية الأمريكية»أما اليسار الثقافي المعاصر ففي أفضل الأحوال يعتبر أن البراغماتيين يفتقدون لروح المسؤولية اجتماعيا وفي فرضية أخرى أقل إيجابية فإنهم يُتَهَمُون بالدفاع عن إيديولوجيا قمعية.»[1]

بعيدا عن أجواء الاتهامات التي يتقاذف بها الخصوم ويتبادلونها بحكم الانتماء المذهبي وبعيدا ربما حتى عن أحكام المنطق والعقل وكذا تجارب الواقع، يدرك رورتي مدى نفعية هذه الاتهامات من عدمها فهي في نظره لا تقدم شيئا لتحسين وضع الكائن البشري إذا بقي هذا النمط من اليسار يستغل مواهبه وأدواته المعرفية ويوظفها لأجل أغراض وغايات سياسية بدءا من الدوائر الأكاديمية والفروع المعرفية وانتهاء بمؤسسات المجتمع وهو ما يفرض أو يحاول فرض توجه ما يكون بمثابة خرق لحق من حقوق الفرد وهو الحرية الفكرية وإن كان أمر كهذا ليس ملازما لليسار[2] بالضرورة فقد يكون سلوكا منتهجا لدى اليمين.

---

(1) Richard Rorty, Essais sur Heidegger et autres écrits, p. p. 181. 182.

(2) عرف تاريخ الولايات المتحدة الأمريكية حركة شد وجذب بين اليمين واليسار وربما بلغت هذه الحركة أوجها إبان الحرب الباردة والصراع بين النظام الشيوعي السوفياتي والنظام الرأسمالي الأمريكي وانعكس هذا على الوضع داخل أمريكا وخاصة تلك الحملة السياسية والقضائية المعروفة في الولايات المتحدة الأمريكية في بداية الخمسينيات بتحريض من النائب جوزيف ريموند ماك آرتي Joseph Raymond McCarthy ضد النشاطات المعادية لأمريكا ولا سيما الشيوعية منها وقد كان من آثار هذه الحملة التي سميت بالماكارتية McCarthyism أن ولدت جوا من عدم الثقة والريبة العامة وألقت بظلالها على مناحي الحياة إلى الحد الذي شهها فيه البعض بمحاكم التفتيش في أسبانيا التي اضطهدت مسلمي الأندلس. ولم تكن الجامعات بعيدة عن هذا الصراع الإيديولوجي فقد شكلت ميدانا له وقد لاحظ إرفينغ هوي Irving Howe أن هم اليسار الثقافي لم يكن منصرفا إلى الاستيلاء على الحكم ولكن على أقسام اللغة الإنكليزية تماما بمثل ما كان ذلك منطبقا على عدد من البراغماتيين الديويين الذين وجهوا اهتمامهم صوب دوائر السوسيولوجيا والعلوم السياسية منه إلى الحكم.

- راجع رورتي، Richard Rorty, Essais sur Heidegger et autres écrits, p.189.

لكن رورتي لا يرى في هذا الأمر شرا أو عيبا. وإذا نظرنا إلى محاولات الفلاسفة والمفكرين التي تمت في أكثر من قطاع ومن مناسبة، وجدنا أنها سعت إلى تسييس الفلسفة مع لوك وهوبز وإلى تسييس العلوم الاجتماعية مع مؤسسي السوسيولوجيا الأمريكية، وكذا محاولات شيللي و وردسورث الشاب التي صبت لصالح تسييس الأدب، وها هو اليسار من جهته يحاول بدوره تسييس الإنسانيات. وعلى حد تعبير رورتي« فاليسار الثقافي محق في هذه النقطة بإصراره على أن العلوم الإنسانية والاجتماعية هي على الدوام مسيّسة بطريقة أو بأخرى، ما عدا إن هي صارت إلى الزوال، ولا توجد من وسيلة للاحفتاظ بهذه الفروع على قيد الحياة إذا هي انفصلت عن عملية التداول الأخلاقي والسياسي.»[1]

فهذه النظرة التشاؤمية عند فوكو هي مكمن اختلافه عن ديوي. فإذا كان الفيلسوفان قد انخرطا في نفس المجهود، الساعي إلى تحليل آليات السلطة الضاغطة وأجهزتها القمعية ووضعية الفرد في ظل مجتمع ليبرالي لم يحقق له آماله في التحرر والاستقلالية« فيبدو أن ديوي، على أية حال، يمتلك ميزة بالنظر إلى أن معجمه تترك حيزا للأمل الذي يتجاوز الإثبات، وكذلك إلى معنى حيوي وإن كان غير مؤسس للتضامن الإنساني.»[2] وهو ما يطبع فلسفته بطابع متفائل. لكن ومع ما يتميز به ديوي من بعد اجتماعي تضامني يحبذه رورتي ويراه شيئا مفقودا عند فوكو، إلا أن هذا لا يقلّل من أهمية العمل الجبار والهام الذي قام به فوكو والذي فضح من خلاله ميكانيزمات السلطة وذلك برجوعه إلى التاريخ والأركيولوجيا أو جذور الفكر لإقحام معاني الصدفة، القطيعة والمادية وبعودته إلى الجينيالوجيا وتحليله للجنون والجنسانية والسجن وحيث اعتبر أن « المشروع الغربي يندرج كلية في تنظيم شامل للقمع واللاعدل. وفي تصوره، فإن عمله التاريخي الخاص لا ينفصل عن سياسته الفوضوية- من حيث أن الأمر يتعلق بفضح حدة الميكانيزمات القمعية التي وضعتها الطبقات الحاكمة.»[3]

إن عودة فوكو إلى التاريخ، لتحليل الممارسات التي ستبرز بوضوح وضعية الفرد في المجتمعات الغربية، لا ينظر إليها على أنها تراجع أركيولوجي، وأن هذه الممارسات معدومة المعنى وفوكو لم يسعى إلى بناء نظرية عامة أو طرح إمكانية لرواية كبرىMéta-récit بقدر ما كان مسعاه بالأحرى يتمثل في تقديم نزعة تحليلية تأويلية لوضعيتنا الحالية. وما تحليله

---

(1) Richard Rorty, Essais sur Heidegger et autres écrits, p.191.

(2) Richard Rorty, Conséquences du pragmatisme: Essais: 1972-1980, p. 374.

(3) Richard Rorty, «Foucault et l'Epistémologie», in, D. Couzens Hoy (éd.), Michel Foucault: Lectures critiques, traduit de l'anglais par Jacques Colson, Bruxelles, De Boeck-Wesmael s. a. , 1989, p. 61.

للسلطة والمعرفة والحقيقة والجسد والخطاب والعيادة والطب وإرث الأنوار إلا أدوات لهذا العمل التفكيكي الذي انتقد فيه فوكو ميتافيزيقا التراث الغربي متبعا في ذلك خطى نيتشه.

وبالضبط فهذا الجانب الذي يجد فيه رورتي مطابقة كبيرة مع نموذجه الفلسفي الساخرّي من حيث رفضه المعلن للميتافيزيقا الديكارتية لكنه في نفس الوقت لا يسايره إلى مداه البعيد الذي ينكر فيه فوكو كل إمكانية للفعل وللاستدراك وإصلاح سلبيات المجتمع الليبرالي. وحول هذا يقول رورتي:« يشترك فوكو مع ماركس ونيتشه في القناعة بأن بأننا ذهبنا إلى أبعد حد يمكن أن نتصور معه أن أي إصلاح سيكون فعالا: وأن تشنجا يفرض نفسه، وبأن خيالنا وإرادتنا محدودين من خلال التنشئة التي تلقيناها ونحن غير قادرين حتى على اقتراح بديل لمجتمعنا»[1] وما هذا المجتمع في الحقيقة إلا المجتمع الغربي الذي يتحفظ فوكو في الانتساب إليه طالما أن ميزته الأساسية القمع والقهر والكبت، وطبيعي أن ينبذ فوكو انتماءه لمجتمع ينتقده ويحذر من كلمة نحن إذا كان معناها هو الـ " نحن الليبرالي" الذي يحلو لـ رورتي الإعلان عن الانتماء إليه والدفاع عنه.

لقد أبعد فوكو الإنسان[2]عن التاريخ بنفس القدر الذي أعلن فيه عن ميلاده و حدّد بداية مفهومه بعمر لا يزيد عن قرنين من الزمان، فاختفاء الإنسان وظهوره إنما جاء وفقا لتحليل بنى، كل بنية تبدو منفصلة عن غيرها من البنى سواء أكانت المعرفة أو الخطاب أو الثروة أو السلطة وهي أيضا تبدو نية من دون فاعل مما يجعلنا نقف على حدود عتبات اليأس ونعلن عن اختفاء الإنسان فمثل هذا التصور حسب روجيه غارودي يجعل حركية التاريخ مستغلقة على الفهم ذلك أن الدوغمائية البنيوية« تجعل من البنية العنصر الأوحد لما هو قابل للمعرفة، أي ينبغي طرح مشكلة تكوين وتطور وموت البنى وحلول بنى أخرى محلها.»[3]إن هذا الجانب الثاني سيرجع فيه رورتي إلى كل من ديوي بالدرجة الأولى وإلى هابرماس.

---

(1) Richard Rorty, Contingence, ironie et solidarité, p.100.

(2) المقصود بالإنسان هنا هو الذات المؤسسة التي أراد فوكو استبعادها من دراسته للمشاكل المتصلة بالتشكل وأراد حل هذه المشاكل ضمن شريحة تاريخية وهو يقول:« علينا ونحن نتخلص من الذات المؤسسة أن نتخلص من الذات نفسها أي التوصل إلى تحليل يمكن أن يأخذ بعين الاعتبار تشكل الذات ضمن النسيج التاريخي. وهذا ما أدعوه بالجينيالوجيا(Généalogie)، أي نوعا من التاريخ يهتم بتشكل المعارف العامة(Savoirs) والخطابات وميادين الموضوع... إلخ. دون أن يضطر إلى الالتجاء إلى ذات، سواء كانت هذه الذات ذاتا متعالية على مجال الأحداث أو كانت ذاتا تراوح في هويتها الفارغة، عبر التاريخ.»

- ميشيل فوكو، نظام الخطاب، ترجمة، د. محمد سبيلا، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1984م.، ص. ص. 72. 73.

(3) روجيه غارودي، البنيوية: فلسفة موت الإنسان، ترجمة، جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثالثة، 1985م. ص. 48.

لكن رجوع رورتي إلى ديوي هو الطاغي على تصوراته الفلسفية التي يشير في كل مرة أنه يستلهمها من ديوي ولا أدل على ذلك من العمل الذي كان يرغب في إتمامه بالتحول من البحث الإبستمولوجي إلى المجال السياسي، بحيث تغدو الحقيقة كفكرة غير لصيقة بمسألة التطابق مع الواقع بقدر ما هي ذات شأن سياسي متصل بالجماعة الليبرالية وما يمكن أن يلعبه البحث الإنساني داخل هذه الجماعة، من حيث أن البحث في عرف ديوي هو جهد تعاوني ومؤسسة يجتهد فيها الأفراد لكن هذا المعنى بالذات هو ما ينفر منه هابرماس بحكم تفضيله للصلاحية الكونية على الصلاحية المحلية ذلك أن« الصلاحية الكونية في بعدها المتعالي تتجاوز كل محلية... والصلاحية المطلوبة تتميز عن القيمة الاجتماعية التي تشمل ممارسة وقائعية متبعة. ولهذا فهي من تستخدم كأساس حينما يتعلق الأمر بإرساء الإجماع الفعلي. إن الصلاحية المطلوبة بالنسبة للقضايا والمعايير تتجاوز الأمكنة والعصور- وهي تلغي المكان والزمان-، ولكن الزعم في كل مرة هنا والآن، أي في سياقات محددة، ويتوقف الأمر في قبولها أو رفضها على النتائج الحَدَثية المحتمل أن تنشأ.»[1] إن تفضيل هابرماس للصلاحية الكونية على ما سواها من الصلاحيات الممكنة هو ما يفسد التفاهم الحاصل بينه وبين رورتي ذلك أن هذا الزعم بالصلاحية الكونية هو ما يجعل ما اصطلح عليه رورتي بعارضية اللغة ضعيف الترجيح والذي تستغني عنه الثقافة الشاعرية لليوتوبيا الليبرالية.

يدرك رورتي أن ثقافة كالتي يسميها شاعرية لا تعجب فيلسوفا نذر نفسه للحداثة فهي ثقافة أقرب ما تكون إلى جيل ما بعد الحداثة وربما وجد ديوي[2] أقرب إليها من هابرماس ولذلك يستند رورتي إلى قول ديوي الذي نصه:« الخيال هو الوسيلة الممتازة للخير...وبأن الفن أكثر أخلاقا من الأخلاق. لأن هذه الأخلاق هي، أو أنها تنزع لأن تصبح، ... للوضع القائم. إن الأنبياء الأخلاقيين للإنسانية كانوا على الدوام شعراء ولو أنهم كانوا يتحدثون بأبيات حرة أو برموز.»[3] في هذا النص المفعم بالرمزية والخيال يجد رورتي ضالته خصوصا في دعوته للثقافة ما بعد فلسفية التي سيتولى فيها الشاعر مكانة أساسية تمكنه من إعادة طرح سؤال الهوية بصيغة أخرى وتحديد إطار جديد لدور المثقف وسؤال الـ " نحن".

---

(1) Jürgen Habermas, Le discours philosophique de la modernité, p.p. 381. 382.

(2) ما ينطبق على رورتي في محاولة تصنيفه مع الحداثيين أو ما بعد حداثيين ينطبق بدرجة كبيرة على ديوي وبراغماتية هذا الأخير تعتبر حالة معقدة بحسب لوي ديبرييه في مقاله ما بعد الحداثة أو حداثة متأخرة الذي يتساءل عن المكانة التي يحتلها ديوي وهل يمكن اعتباره من رواد ما بعد الحداثة أو أنه، بالرغم من طابع فلسفته المتميز، تابع طروحات الحداثيين وبالطبع فإن كل إجابة عن هذه التساؤلات تستوجب قراءة متأنية لفلسفة ديوي الموحدة بين الداروينية والهيغلية في نموذج فلسفي وحيد سماه صاحبه الآداتية.

(3) Richard Rorty, Contingence, ironie et solidarité, p. 107.

1- سؤال الـــ" نحن ":

في ما بعد الحداثة لم يعد السؤال الكانطي الأنواري ما الإنسان ؟ يمتلك أهمية قصوى وفقد بريقه ضمن الأسئلة الميتافيزيقية والأنثربولوجية التي طرحها الفلاسفة بداية من القرن الثـــامن عشر وقبله. والواقع، أن هذا السؤال لم يكن معزولا عن أسئلة أخرى مرتبطة به وتعّـــد فـــي مجموعها كتلة من الاستفهامات المتشابكة والمتداخلة التي تدور في فلك فلسفة الأنوار والحداثة وهي في مجملها كما تبين لنا بوضوح الأسئلة الكانطية ذات صلة بتراث فلسفي غربي أســـس على الابستمولوجيا حسب رأي رورتي. من هنا وجدنا أن أسئلة كانط حول النظـــر، العمـــل، الأمل والإنسان لا معنى لها من دون سؤال المعرفة أو إمكان المعرفة. فأن تسأل عن ماهيـــة الإنسان، ما الإنسان ؟ أو تسأل عن مرمى السلوك وعما ينبغي عمله، ما ذا يجب أن يفعـــل ؟ وأن تسأل عما ينبغي الأمل فيه أو ما الذي يجب أن آمله ؟ جميع هذه الأسئلة متعلقـــة بســـؤال المعرفة ما ذا يمكنني أن أعرف ؟ وقد مر معنا كيف أن رورتي ينتقد وبشـــدة هـــذا التوجـــه الإبستمولوجي للفلسفة الحديثة والكانطية منها بوجه أخص لارتباطها بمفهوم العقلانية الكونية.

في مقال له بعنوان "المواطنة العالمية من دون انعتاق"، يقدم رورتي جوابه إلى جـــان فرانسوا ليوطار الذي يبدي تخوفا إزاء المواطنة العالمية الرورتية وذلك برفض، مثلما فعل في أكثر من موضع في كتاباته، الفكرة القائلة بطبيعة إنسانية مشتركة وكذا بتفسير« أن اليوتوبيـــا البراغماتية ليست اليوتوبيا التي تكون فيها الطبيعة الإنسانية متحررة ولكن بالأحرى تلك التـــي يكون فيها لكل واحد الفرصة بأن يقترح طرقا شتى لبناء مجتمع عالمي.»[1]

هذا "المجتمع العالمي" ليس هو ما تقترحه علينا مذهب الليبرالية البرلمانية فـــي المســـتقبل ولكنه يظل أرضية أو قاعدة يكون معها هذا المشروع للمجتمع المثالي ممكنا لأن يرى النـــور يوما ما ولا يمكن لأي سبب أن يرفضه. « في رأينا[يقول رورتي] لا شيء يمكنه دحض هـــذا المذهب، إلا أن يكون ذلك فكرة أفضل لتنظيم المجتمع. فلا حدث – حتى حادثـــة أوشـــفيتس- بإمكانه أن يثبت لنا بوجوب توقفنا عن العمل من أجل يوتوبيا كهذه. وحدها يوتوبيـــا أخـــرى، أكثر إقناعا، يمكنها أن تفعل ذلك.»[2] فكأنما، رورتي يذكرنا هنا بالمهمة الأولى للفلسفة والتي لا تعدو أن تكون الإقناع، الإقناع عن طريق الاستدلال والحكمة وليس بواسطة العنف والقـــوة لأن في هذا حاجة ذاتية «لإقناع الآخرين بأننا على صواب.»[3]إن الحلم في الوصول إلى بناء

---

(1) Richard Rorty, «Le cosmopolitisme sans émancipation» en réponse à Jean-François Lyotard, traduit par Pierre Saint-Amand, Critique, N° 456, Mai 1985, p. 570.
(2) Ibid, p.578.
(3) Richard Rorty,« Le parcours du pragmatiste», in , Umberto Eco, Interprétation et surinterprétation, P U F, 1996, p.87.

اجتماعي أمر ممكن ومتاح انطلاقا مما هو موجود بين أيدينا وعلى أساس من يوتوبيا براغماتية تتميز عما تقترحه غيرها.

توضح لنا هذه النزعة الرورتية أيضا، الرفض الصريح للنزعة الموضوعية التي يرجعها رورتي إلى أفلاطون إلى درجة أنه يعادلها بالأفلاطونية، وكأن اللفظتين مترادفتين ولهما نفس الدلالة لأن فكرة الكونية أو العقلانية أو أية فكرة مماثلة لهذا التصور في الإقرار بطبيعة إنسانية مشتركة، ليس إلا وهما ولم يعد إلا جزءا من إرث الأنوار السلبي ومن الخطاب الديني. في الواقع، فإن الأخذ بالطرح الداعي إلى طبيعة واحدة للبشرية لن يقود إلا إلى الأنظمة الشمولية ولن يعمل إلا على مساعدة ومساندة الإيديولوجيات التوتاليتارية والاستبدادية في مجال السياسة.

حول هذه المسألة فإن دور الفيلسوف ديوي هام جدا من حيث أنه سعى إلى استبعاد كل تبرير ممكن بخصوص الأساس ومن هنا فإن« رورتي يثني على ديوي لأنه جعل الليبرالية أكثر جاذبية لدى الفلاسفة اللا-ما هويّين المعاصرين من خلال منحها بيانا فلسفيا من دون جوهر فلسفي ومن خلال تحطيم فكرة الطبيعة المشتركة نفسها والأساس الفلسفي الذي كان يفترض أن النظريات السياسية من قبيل الليبرالية تقتضيه.»[1]إن رورتي من هذه الزاوية ومن خلال الصورة التي رسمها عن جون ديوي يعتقد بأن البراغماتية- براغماتية ديوي بالخصوص- تعتبر ضرب من الدفاع الفلسفي عن الليبرالية السياسية- وهي طريقة لجعل السياسة الديموقراطية الاجتماعية مقبولة.[2] جون ديوي يضيف رورتي« قضى زمنا غير قصير في تفكيك فكرة الطبيعة الإنسانية نفسها والأسس الفلسفية للفكر الاجتماعي بنفس الكيفية التي وصف فيها ستانلي فيش Stanley Fisch النظرية بأنها غير متجانسة»[3]

يفسر لنا هذا التوجه، رفض رورتي أيضا للموضوعية لأن الفيلسوف لا يرى في الكونية أو العقلانية أو أية فكرة أخرى مشابهة لتصور الطبيعة الإنسانية المشتركة إن هي إلا وهم يعود إلى الفلسفات التقليدية وإرث يرجع إلى عصر الأنوار والخطاب الديني. وبالفعل، فإن طرحا يؤمن بهذه الفكرة الموحدة للطبيعة الإنسانية لن يعمل إلا على تبرير وتأييد الإيديولوجيات التوتاليتارية والأنظمة الشمولية الاستبدادية، إن على مستوى الفكر السياسي النظري أو الممارسة. يعتقد رورتي بأن الدور الذي لعبه ديوي مهم جدا في استبعاده لكل تبرير ممكن فيما يتصل بأسس الليبرالية. ومن هنا فإن رورتي يثني على مجهود ديوي الذي

---

(1) Richard Shusterman, Le libéralisme pragmatique, p. 549.

(2) Richard Rorty, Le cosmopolitisme sans émancipation en réponse à Jean-François Lyotard, , p.569.

(3) Ibid, p.569.

جعل الليبرالية أكثر جاذبية بالنسبة للفلاسفة اللا- ماهوييّن المعاصرين وذلك بإعطائها تعبيرا فلسفيا من دون جوهر فلسفي، من خلال تقويض فكرة الطبيعة الإنسانية ذاتها والأساس الفلسفي الذي يفترض أن النظريات السياسية مثل الليبرالية تمتلكه.[1] مثلما أن الدور الذي لعبه ديوي هام جدا إلى جانب مجهودات تلميذه سيدني هوك Sidney Hook ذلك أنهما جسدا حضورهما من خلال أفكارهما ولولا تواجدهما في تلك الحقبة الزمنية من ثلاثينيات القرن العشرين لوقع مثقفي اليسار الأمريكي في شباك الماركسييّن على صورة زملائهم الفرنسيين واللاتينو- أمريكيين. إن الأفكار يقول رورتي بالفعل لها نتائج.[2]

بالنسبة للفلاسفة الذين هم على مثل رورتي، الذين يسمّون بالنسبيّين والمنظورييّن فإن العبارات التي تصف وضعيتنا هي العارضية، الأخلاقية والتناهي، هذه المفردات المتواضعة لا تعبر فحسب عن وضعيتنا ولكنها تفرض احتراما إزاء من هم مختلفون عنا[3] وهذا بحد ذاته يمكن أن يساعدنا في استعماله كحجة لكل تسامح بين الأفراد.

على العكس من ذلك، فإن المهم لا يعني بالضرورة اتخاذ المزاجية سلوكا أو طابعا كونيا مقبولا من طرف الجميع، لتأكيد هذه الفكرة، يضيف رورتي، فأن يكون للإنسان واجبات اتجاه أناس آخرين (عدم التعدّي عليهم، الالتحاق بهم لقلب المستبدّين، إطعامهم في حالة الجوع) لا يستتبع بأن ما نتقاسمه مع غيرنا هو الأهم من كل شيء. إن ما يتقاسمه كل واحد معهم عندما يكون واعيا بهذه الواجبات، لا يعني، مثلما أكدّته في العارضية، العقلانية أو الطبيعة الإنسانية، أبوية الإله ولا أي شيء آخر سوى القدرة على التعاطف مع معاناة الآخرين[4]

علاوة على هذه الميزة للنسبية التي يدافع عنها رورتي بكل قوة، يظهر لنا بأن العنصر الذي يقربه أكثر من ديوي يكمن في هذا الجانب الذي حظي بثناء كبير من طرف رورتي في مختلف أعماله على الإشادة والتفضيل اللذين كررّهما ديوي لصالح الديموقراطية على الرغم من انتقاده لها وإبرازه لمساوئها. وفي تقديري فإن هذه النقطة هي ما يتفق فيه رورتي مع فكر ديوي، لأن هذا الأخير لم يتوقف عن الترديد بأن الديموقراطية هي المهمة التي تنتظرنا[1] وهي على الدوام –أي الديموقراطية- تحتل مكانة مرموقة في فكر رورتي إلى الحد الذي يجعلها فيه أولوية على الفلسفة.

---

(1) Richard Shusterman, Le libéralisme pragmatique, p. 549.
(2) Richard Rorty, Trotsky et les orchidées sauvages, op. cit., p.275.
(3) Eugene Goodheart, «The Postmodern Liberalism of Richard Rorty», op. cit., p.223.
(4) Richard Rorty, Trotsky et les orchidées sauvages, p.267.
(5) هو عنوان المحاضرة التي ألقاها جون ديوي في سنة 1939م. تكريما له على بلوغه سن الثمانين. وقد كانت المناسبة والعنوان يوحيان بأكثر من دلالة. فـ ديوي بقي نشطا إلى غاية وفاته في 1952م. كما أن سنة 1939م. عرفت بداية حرب عالمية وضعت الديمقراطية في خطر وهددت مصيرها الأنظمة الفاشية والنازية.

إن البراغماتية، في صيغتها الرورتية وفي قراءتها لـ براغماتية ديوي، تتخلى عن الخطاب الثوري للتحرر (المتقاسم مع فولتيرVoltaire، جوليان باندا Julien Benda وإدوارد سعيد Edward Saïd) لصالح خطاب إصلاحي يدعو إلى مزيد من التسامح وقليل من المعاناة. وإذا كانت فكرة ما (بالمعنى الكانطي) تطغى على ذهن البراغماتي فهي بالتأكيد ليست الانعتاق والتحرر بقدر ما هي التسامح. هذا البراغماتي الجديد الذي تشبع بأفكار ديوي وراجعها لا يرى كيف يمكن للتقدم الأخير المسجل في الميدان الأخلاقي والاجتماعي ولا حتى التطور الحاصل في الفكر السياسي يمكن أن يثبط عزيمته بشأن بناء مجتمع عالمي cosmopolite مجتمع يجسد نفس النموذج اليوتوبي الذي طرحته الروايات الكبرى للتحرر أي النموذج المسيحي، الأنواري والماركسي[1] ونماذج أخرى لا يزال التاريخ الإنساني يذكرها ويعدد مناقبها وهي ليست حكرا على نمط ثقافي بعينه أو حضارة محددة من حيث أنها تراث للإنسانية جمعاء حتى وإن بدا هذا في نظر رورتي غير مستساغ من وجهة نظره المركزية العرقية.

من هنا، يطلعنا رورتي على تصوره لليوتوبيا البراغماتية ما بعد حداثية، التي تمتد جذورها إلى الإرث الغربي ومؤسساته التي يباشر رورتي بانتقادها ولكن ليس من منظور ثوري على طريقة زميله آلان بلوم(ضمن فريق ستراوس) أو على طريقة ت. إيغلتون[2] (ضمن الجماعة الماركسية). يحاول هذا التصور العثور على إجابة صالحة للسؤال: ما هو البديل الأخلاقي أو السياسي الذي يكون موضوعيا صالحا ؟ الإجابة المقترحة من طرف رورتي، تندرج ضمن أفق براغماتي. في عرف البراغماتيين الديويين – وهو واحد منهم- فإن التاريخ والأنثربولوجيا كافيين لإبراز عدم وجود مرتكزات ثابتة وبأن البحث عن الموضوعية يكمن فقط في الحصول على اتفاق تذاوتي (بين الذوات) يمتد إلى أقصى ما تتيحه جهودنا [3] إن السؤال الذي يطرح، إذا ما كان هذا الافتراض صالحا، هو إذن: ما هو العنصر الأساسي الذي سيستخدم كقاعدة في بناء اجتماعي ما في سياق عارضي ونسبي في نفس الوقت ؟ بالنسبة لـ رورتي، وهو يزعم بأنه مناهض للتأسيسية و للماهوية، فإن البحث عن الموضوعية أو عن طبيعة مشتركة إنسانية أو غيرها، لن تكون أبدا تبريرا لهذه القضية.

---

(1) Richard Rorty, Le cosmopolitisme sans émancipation, p. 571.

(2) إيغلتون مفكر ماركسي إنكليزي، أستاذ الإنغليزية بجامعة أوكسفورد صاحب تأثير كبير على حد تعبير رورتي من أهم أعماله النقد والإيديولوجيا(1976م.)، الماركسية والنقد الأدبي(1976م.)، أيديولوجيا الجمال(1990م.)، أوهام ما بعد الحداثة(1996م.)ومؤلفات أخرى، ينتقد رورتي بشدة ومع ذلك فهو يؤيده في بعض آرائه ومن بين ما انتقده فيه وما أشار إليه رورتي في مقاله "تروتسكي والسحلبيات المتوحشة" من أن إيغلتون يصرح بأنه« في المجتمع المثالي لـ[رورتي]، يكون المثقفين ساخريين يتبنون مواقف الاسترخاء والمرح بما يلائمهم... بينما تستمر الجماهير في تحية العلم وأخذ الحياة بجدية»
Richard Rorty, «Trotsky et les orchidées sauvages», in, Lire Rorty: Le pragmatisme et ses conséquences, édité par Jean-Pierre Cometti, p. 254.

(3) Richard Rorty, Trotsky et les orchidées sauvages, p. 269.

في هذه الحال، يمكن أن تأخذ الثورة الفرنسية كمثال جيد لتوضيح هذه الفكرة، وفي الحقيقة، « فإن ما أدركه اليوتوبيون السياسيون منذ الثورة الفرنسية، ليس هو المؤسسات الاجتماعية، مناهضة للطبيعة، أو لاعقلانية لخنق أو طرد طبيعة إنسانية دائمة، من طراز الجوهر، ولكن بالأحرى أن تغيير اللغة أو بعض الممارسات الاجتماعية يمكنه أن ينتج نوعا من الكائنات البشرية التي لم توجد. إن المثاليين الألمان، الثوار الفرنسيين والشعراء الرومانتكيين يتقاسمون نفس الشعور العام بأن البشر حيث أمكن للغة أن تغيرهم بكيفية لا يتحدثون فيها عن أنفسهم وكأنهم كائنات مسؤولة اتجاه قوى ليست إنسانية، سيصبحون نوعا جديدا من البشر.» [1]

وإذا كان هذا الصنف من المفكرين قد أبانوا عن رغبة ملحة لأجل تغيير جذري من خلال إبلاغنا أن الهدف المتجاوز بكثير ليس مجرد استبدال وإنما على العكس فإن هدفهم يبدو وأنه كائن بشري خارجي على طريقة تصور أفضل العوالم. في المقابل، فإن صنفا آخر من المفكرين تصوروا « بأن العالم كما تصفه علوم الطبيعة لا يزودنا بأي درس أخلاقي، ولا يجلب إلينا أي عزاء روحيا، وانتهوا إلى أن العلم ما هو في الأخير إلا خادما للتكنولوجيا. هؤلاء الفلاسفة انضموا إلى صفوف اليوتوبي السياسي والفنان المبدع »[2]

و لتحديد مواقف الفلاسفة الهادفة إلى اقتراح نموذج للبناء الاجتماعي، ينبغي العودة ثانية إلى موقفين بارزين بوضوح منذ الأنوار، أحدهما يتعلق بالحداثة المحافظة التي وجدت في العلم والنظام البرجوازي سندا أما الموقف الثاني الذي يتميز بتيار ما بعد حداثي نقدي يتجلى بالخصوص بواسطة الأسلوب الأدبي والفني حتى وإن أخذ هذا الموقف شكلا مهذبا وملطفا كما لاحظ ذلك جان فرانسوا ليوطار في قوله:« بالتأكيد، فإن النموذج النقدي ظل كما هو وتهذّب إزاء هذه العملية، في أقليات مثلما هو الحال في مدرسة فرانكفورت أو كما الشأن مع مجموعة الاشتراكية أو البربرية*Socialisme ou barbarie* . لكن لا يمكننا إلا أن نخفي القاعدة الاجتماعية لمبدأ الانقسام، صراع الطبقات، التي تلاشت إلى حد تضييع كل راديكالية، وقد انتهت في الأخير إلى أن عرضت نفسها لخطر فقدان أساسها النظري وتحولت إلى يوتوبيا، إلى أمل، إلى احتجاج من أجل الشرف المرفوع باسم الإنسان، أو العقل، أو الإبداع، أو أيضا هذه الفئة الاجتماعية المخصصة في النهاية لوظائف لم تعد محتملة من الآن فصاعدا كموضوع للنقد، مثل العالم الثالث أو الشبيبة الطلابية.»[3]

---

(1) Richard Rorty, Contingence, ironie et solidarité, p. 27.

(2) Ibid., p. 22.

(3) Jean-François Lyotard, La condition postmoderne, p.p.34. 35

في الواقع، يختصر رورتي ويفسر كل تغيّر اجتماعي في كل خيال بنـــاء بهـــذا الـــوعي التاريخي وقدرة الكائن الإنساني على صنع الحقيقة وأيضا من ثمة بناء المجتمـــع المرغـــوب. « لقد انقضى قرنين من الزمان على الفكرة القائلة بأن الحقيقة تصنع، بدلا من كونها تكتشـــف، وهي الفكرة التي بدأت تجذب خيال الأوربيين. لقد بينت الثورة الفرنسية بأن كل لغة العلاقـــات الاجتماعية وكل أطياف المؤسسات الاجتماعية يمكنها أن تستبدل بين اليوم والغد. هذه الســـابقة جعلت من السياسة اليوتوبية القاعدة بدلا من الاستثناء وسط المثقفين. في حـــين أن السياســـة اليوتوبية تدع جانبا المسائل المتعلقة بإرادة الإله وبطبيعة الإنسان وتحلم بخلق صورة جديـــدة لمجتمع إلى حد الآن غير معروف.»[1] وإذا كانت يوتوبيا -أيا كانت- مفترضة فإنها لن تكون ممكنة إلا انطلاقا من هذا الخيال الذي يخلص إلى نتائج محصلة وناتجة من خلال الأنوار التي حررت أحاسيسنا وعقولنا من هذا البحث عن وحدة يستخدم كغطاء وحجة ويضفي الشـــرعية على الأنظمة الاستبدادية والشمولية باحتكار الحقيقة.

إن البحث عن ماهية أو عن جوهر لم يعد بالنسبة لـــ رورتي فكـــرة قيّمـــة، ولـــذا نجـــده يتساءل ما فائدة فكرة كهذه أو معرفة إن كانت سليمة ؟ هل ستوحي لنا حقا بشيء عـــن كيفيـــة تخيل بشكل أكبر التسامح والاحترام، احترام إنسان قريب أو جار أو أكثر من ذلك كيف أصبح متضامنا معهم ؟

إن جواب رورتي يتضمن نظرة الفيلسوف البراغمـــاتي الـــذي يعلمنـــا بـــأن « المجتمـــع الديمقراطي الذي استحوذ على أحلام ديوي هو المجتمع الذي لا يتخيل فيه أي فرد ذلك. إنـــه المجتمع الذي يفكر فيه كل واحد بأن التضامن الانساني، هو ما يهم فعليا أكثـــر مـــن معرفـــة شيء ما ليس فقط إنسانيا. إن كل ما يقربنا اليوم من مجتمع كهذا، ديمقراطي تمامـــا، علمـــاني كليا، يبدو لي أنه يمثل النجاح الأكبر لجنسنا. »[2] وإذا كان من الصحيح، بأن هـــذه العناصـــر الأساسية تعد بمثابة العناصر الفعالة لضمان هذه اليوتوبيـــا الرورتيـــة فـــي صـــيغة مجتمـــع ديمقراطي، ليبرالي، علماني، تضامني، عادل. ومع هذا فإن نظرة رورتـــي يعوزهـــا الـــدليل النظري الذي يؤكد الفيلسوف على اعترافه بأن قراءته الفلسفية سمحت له بتجنب خيبة مختلف المذاهب الفلسفية لا سيما الأفلاطونية كما جعلته أيضا يحذر من التفاخر الفكري - وقد اتهم به رورتي- كل هذا كان ممكنا بفضل وعن طريق قراءة كتب الفلسفة لسنوات عديدة.

كل هذه الانتقادات والملاحظات التي أبداها رورتي اتجاه المجتمع الليبرالي وإلـــى الـــدور المتخيل لمثقفي اليسار بخصوص الدور الطلائعي الذي يسند إلى الفيلســـوف منـــذ الأنـــوار – وحتى قبل تلك الفترة من القرن الثامن عشر- تشير إلى الموقف الحقيقي لـــــ رورتـــي إزاء

---

(1) Richard Rorty, Contingence, ironie et solidarité, p. 21.
(2) Richard Rorty, Trotsky et les orchidées sauvages, p. 276.

اليوتوبيا المنشودة من خلال العالم الضائع The World Well Lost، أي في تلك الفرصة والمناسبة التي يعتقد الفليلسوف البراغماتي بحكم تفاؤله بأنها تبقى على الدوام حاضرة ليس فقط كمشروع نظري ولكن بالأحرى كإرث ينبغي ترميمه وتدعيمه وتقويته وبطبيعة الحال إلى تجديده طالما تستوجب ذلك تغيرات العارضية والإمكان.

وباختصار، فإن هذه الفرصة يكتشفها رورتي بمزاوجته بين دوائر المجتمع والثقافة، وبعبارة أخرى، فإن الإشكالية- إن وجدت في هذا الصدد- تطرح حول كيفية توحيد الخلق الذاتي أو الإبداع الذاتي والتضامن، وهو ما يؤدي بنا مباشرة إلى فكرة ديوي التي يتخذ منها رورتي حجة في قوله: « إن ما يبدو لي أنه من الأولى أن نحتفظ به في أعمال ديوي يكمن في معناه للتحولات التقدمية للصورة التي يمتلكها البشر عن أنفسهم، بوصفهم إفرازات للتاريخ الماضي– أي تحول شعورهم بالتبعية إزاء شيء ما يكون حضوره سابق لهم، إلى شعور بالإمكانات اليوتوبية للمستقبل، تطوير قدرتهم على تخفيف تناهيهم بفضل قدرتهم في الخلق الذاتي.»[1] إن أهمية ديوي القصوى تنبع من قدرته الفلسفية ورؤية العميقة في النظر الماضي وفي نفس الوقت اختيار العناصر الجيدة التي سيمنح لهذا البناء اليوتوبي القابلية للتحقيق.

في واقع الأمر، ديوي يتخذ من التسامح الديني، غاليلي، داروين، (وفوق كل هذا) ظهور الأنظمة الديمقراطية وجماعة الناخبين المثقفين بوصف كل ذلك حلقات هامة لهذا التاريخ[2] بمعنى، تلك التي تتصل بالمجتمع الليبرالي الأمريكي الذي عرف كيف يحدث مصالحة بين التسامح الديني، العلمي والسياسي ضمن مزيج واحد.

إن رورتي بمحاولته تبديد كل غموض أو كل تناقض من خلال تجميع فكرتي نيتشه Nietzsche و لويولا Loyola، الخاصتين بنوع الإنسان الذي أفرزته الديمقراطية، بمعنى آخر نموذج الإنسان(الذي أنتجه واقع تاريخي معطى) ونموذج الكائن البشري الذي ينبغي أن يكون(المثالي الذي ترمي إليه مختلف الخطابات ويشكل موضوعا لليوتوبيّين)، يقترح علينا رورتي بأنه« برفضنا للانخراط في نقاش حول ما ينبغي أن يكون عليه البشر، سنقدم انطباعا بازدراء روح الاتفاق والتسامح الضروري للديمقراطية. لكننا لا نرى كيف يكون ممكنا تأييد الفكرة القائلة بأنه من واجب البشر أن يظهروا بمظهر الليبراليين بدلا من المتعصبين، من دون الرجوع إلى نظرية حول الطبيعة الإنسانية والفلسفة»[3] حتى وإن اتفق رورتي مع ديوي حول أهمية القيم الديمقراطية، فمن الصعب أن نجد، عند رورتي، اهتماما كبيرا بهذه المهمة

---

(1) Richard Rorty, Objectivisme, relativisme et vérité, p.32.

(2) Ibid., p.32.

(3) Richard Rorty, Objectivisme, relativisme et vérité, p.213

الاجتماعية للفلسفة مقابل متابعة للكمال الخاص وحيث يكون عمل الفلسفة الرئيسي متجها نحو تعميق رؤانا اليوتوبية الخاصة[1]، كما يلاحظ ذلك ريتشارد شوسترمان Richard Shusterman في مقاله: الليبرالية البراغماتية.

في يوتبيا رورتي يتّم قلب معادلة أفلاطون التي يُطرد فيها الشعراء من جمهوريته ويُنصّب الفلاسفة حكاما ليصبح المواطنون الذين يفضلهم ويرحب بهم في يوتوبيته كتّاب وشعراء إنهم الكتّاب الساخريّون من قبيل بروستProust ونابوكوفNabokov في أعمالهم لتفادي الألم والإذلال أو ديكنزDeckens و أورويلOrwell الذين يوظفون كتاباتهم لصالح الحرية الإنسانية بدل المنظّرين الساخريّن الذين يخلطون في نظر رورتي بين الخلق الذاتي والسياسة وهو دائم الحرص على تنبيهم بهذا الفصل في حين يمارس الكتاب الساخريّن من أنفسم رقابة ذاتية على أعمالهم.[2] وإذا استلزم الأمر يضحي رورتي حتى بأقرب الفلاسفة كـ نيتشه وهيدغر ويتخلى لصالح الروائيين والشعراء الذين أيقظونا من سباتنا وكشفوا عن حقيقة ذواتنا بما لم تقدمه لنا تنظيرات الفلاسفة.

من المفيد الإشارة، إلى أن نشير بأن الفكرة الرورتية عن الغيرية ترتسم من خلال توازن غالبا ما فهم بشكل سيء أو أُوّل تأويلا سيئا بين تحقيق وخلق ذاتي من ناحية وانفتاح اجتماعي من ناحية أخرى، بين دائرة خاصة تتيح تفتح الأنا الحديث ودائرة عامة تبحث عن فضاء ما بعد حداثي لـ" نحن ". إدراك هذا التوازن يعود إلى الإرادة الإنسانية وإلى التضامن على أسس وجدانية أكثر من البحث عن عقلانية مزعومة وليس من خلال السعي إلى تفضيل الواقع على المتخيل أو العكس.

كل الانتقادات والملاحظات التي أبداها رورتي إزاء المجتمع الليبرالي وللدور المتخيل لمثقفي اليسار بخصوص الدور الطلائعي الذي يعزى إلى الفيلسوف منذ الأنوار، جميع الانتقادات تطلعنا على موقف رورتي الحقيقي اتجاه اليوتوبيا التي طالما حلم بها وبحث عنها في العالم الضائع ومع ذلك فالفيلسوف البراغماتي يعتقد وهو مفرط في تفاؤله في إمكانية موجودة دوما لهذا المشروع الاجتماعي ليس بوصفه مشروعا نظريا وتأمليا وإنما على الأصح بوصفه إرثا ينبغي ترميمه، تدعيمه، تعزيزه وبالطبع تجديده كلما اقتضت عرضية التغيرات ذلك. وباختصار، فإن هذه الإمكانية يكتشفها رورتي بمزجه بين دائرتي المجتمع والثقافة، وبعبارة أخرى فإن الإشكالية المطروحة تقوم على توحيد الخلق غايتي الذاتي والتضامن اللتين تتأسس عليهما طروحات الليبراليين والجماعويين. وهذا الأمر يقودنا مباشرة إلى فكرة ديوي

---

(1) Richard Shusterman, Le libéralisme pragmatique, p.563.

(2) Rudi Visker, «Garder l'être: Comment partager Rorty entre ironie et finitude», in, G. Hottois & M. Weyembergh, Richard Rorty: Ambiguïtés et limites du postmodernisme, op. cit., p.278.

التي يستند إليها رورتي بوصفها دليلا وذلك في قوله: « إن ما يبدو لي جديرا ويجب الحفاظ عليه في عمل ديوي يكمن في دلالة التحولات التدريجية للصورة التي يمتلكها البشر عن أنفسهم، من مثل تلك التي حدثت في التاريخ الماضي- تحول شعورهم بالتبعية إزاء شيء ما يكون حضوره سابق لهم، إلى في الشعور لإمكانات يوتوبية في المستقبل، تطور في قدرتهم على التخفيف من تناهيهم بفضل قدرتهم على الخلق الذاتي»[1] إن الأهمية القصوى لـ ديوي هي قدرته الفلسفية ورؤيته على النظر إلى الماضي بقصد اختيار ما يمكنه أن يصلح من الخبرة الإنسانية كعناصر جيدة تتيح لهذا البناء اليوتوبي بأن يتجسد وفق منظور مستقبلي يضعه البراغماتي على الدوام نصب عينيه.

في واقع الأمر، فإن ديوي يتخذ من التسامح الديني- بحسب تصور جيفرسون له-، ومن غاليلي وداروين وفوق هذا كله من قيام الأنظمة الديمقراطية ومن جماعة الناخبين المثقفة حلقات هامة لهذا التاريخ[2]، بمعنى أنه ذلك التاريخ المتعلق بالمجتمع الليبرالي الأمريكي الذي أمكنه أن يجمع في مزيج واحد التسامح الديني، العلمي والسياسي أو بعبارة أخرى ذلك الفصل بين الديني والسياسي الذي أوجد وأثمر هذا التسامح وهو نفس التاريخ الذي يستلهم منه رورتي فكرته عن عرضية المجتمع الغربي والأمريكي منه على وجه الخصوص ويجد في هذا التاريخ كذلك التبرير الذي يستند إليه في تأسيس ومشروعية المجتمع الليبرالي الذي يريده بعيدا عن كل أثر للتنظير اللا- تاريخي والميتافيزيقي.

في إطار دعوته للتخلي عن الاهتمام المفرط الذي عرفه الفكر الفلسفي الغربي الحديث والمعاصر بتوجهه صوب الحقيقة واقتران ذلك بالبحث عن أسس وآليات التبرير لضمان الصلاحية المزعومة باسم المطلقية تارة والعقلانية تارة أخرى أو تحت غطاء طبيعة داخلية مشتركة أحيانا وأخرى خارجية ميتافيزيقية أو لاهوتية أحيانا أخرى. مثل هذا الاقتران كان من نتائجه هيمنة الابستمولوجيا التي استغرقت واحتوت مباحث الفلسفة الأخرى فشكلت بذلك دور الحارس على مختلف المباحث التي يتوجب عليها أخذ مشروعيتها من الابستمولوجيا أو مثلما يتمسك هابرماس– مخالفا في ذلك رورتي- بدور للفلسفة تكون فيه الفلسفة حامية للعقلانية أهم سمة للحداثة في تصوره لا مجال للتنازل عنها.

أما النتيجة الثانية فهي انهيار الجسر الذي ربط الحقيقة بالتبرير والذي ترسخ مع عقلانية الأنوار وهو ما أفضى إلى استقطاب النظرية الاجتماعية الليبرالية. فمن جهة نجد خطابا مفعما بالمطلقية يدور فيه الحديث عن حقوق للإنسان لا تقبل التصرف فيها وهذا ضمن خطاب

---

(1) Richard Rorty, Objectivisme, relativisme et vérité, p.32.

(2) Ibid., p.32.

عن نظرية للطبيعة الإنسانية لا ترغب هذه النظرية في طرح إشكال ما هو الحق ؟ بل تكتفي بالقول أن نفس هذه الحقوق كانت موجودة في جميع العصور والثقافات بالنسبة لأفراد الجنس البشري مثل هذه النظرية تتقدم بإجابة واحدة للكل المعضلات الأخلاقية والسياسية. لكن في المقابل ومن جهة أخرى إذا أخذنا بعين الاعتبار الموقف البراغماتي سنجد أن الخطاب الموروث عن العصر الحديث حول حقوق الإنسان هو بمثابة محاولة للاستفادة من الميتافيزيقا من دون تحمل المسؤولية وعليه يتوجب أن تكون لدينا– يرى رورتي- وسيلة تسمح لنا بالتمييز بين نوع الوعي الفردي الذي يحظى باحترامنا وبين ذلك الذي ندينه ونحكم عليه بالتعصب. وهذا الأمر لن يكون ممكنا إلا وفق منظور محلي ومركزي عرقي نسبيا أي ذلك المتعلق بعادة وتقليد مجتمع محدد وإجماع مجتمع خاص.[1]

يتضح جليا، أننا إزاء موقفين يذهب الأول إلى نظرة شمولية للطبيعة الإنسانية لا تفرق بين المجتمعات وخصوصياتها بل تستند إلى طبيعة مشتركة عند أفراد الكائن الإنساني وبالتالي فهي نظرة ميتافيزيقية يؤاخذها رورتي لكونها لا مسؤولة. أما الموقف الثاني فيتمثل في نظرة جزئية تقول بالاختلاف الذي تتولد عنه فروق ينبغي النظر إليها وأخذها بعين الاعتبار ومنها على الخصوص الجانب التاريخي. في ظل هذا الموقف« لا يتميز المعقول من المتعصب إلا بالنظر إلى الجماعة التي نحكم من خلالها بضرورة التبرير أو عدمه – جملة الاعتقادات المتبادلة التي تعطي لكلمة نحن مرجعيتها.»[2]

وباختصار، نستطيع القول أن الموقف الأول يقترح علينا تصورا متعاليا لا تاريخيا ينسب في الغالب إلى كانط بينما الموقف أقرب ما يكون إلى هيغل في دلالته التاريخية وبعبارة رورتي، فإن الأول يشكل« مماثلة هيغلية لمجتمعنا الذي هو نفسه نتاج للتاريخ وهي المماثلة التي نستعيض بها عن المطابقة الكانطية لـ أنا مركزي ترنسندنتالي ولا تاريخي. وهكذا فبالنسبة للنظرية الاجتماعية البراغماتية فإن مسألة معرفة ما إذا كان التبرير بالنسبة للمجتمع الذي ننتمي إليه يستلزم تعرية الحقيقة من كل صلة بالموضوع.»[3]

ضمن هذا الطرح الإشكالي يقترح علينا رورتي تصنيفا لثلاث نماذج من المفكرّين يمثّل كل نموذج تصورا خاصا داخل هذا الإشكال.

4- يصطلح على النموذج الأول بالقطب الإطلاقي ويمثله دونالد دوركين Ronald Dworkin ومن يعتقدون بجدية مفهوم الحقوق الإنسانية اللا-تاريخية.

5- يعتبر النموذج الثاني - في تصور- قطبا بمفرده، يمثله كل من جون ديوي John Dewey وجون راولس John Rawls.

---

(1) Richard Rorty, Objectivisme, relativisme et vérité, p.p.193.194.
(2) Ibid, p.194.
(3) Ibid, p.194.

يوصف النموذج الثالث غالبا بأنه مجتمعي (أو لا فرداني) وعادة من يندرجون ضمن هـذا القطب هم أولئك الذين يرفضون في الوقت ذاته النزعة الفردية العقلانية المتأتية من الأنـوار وفكرة الحقوق لكنهم بخلاف البراغماتيين يعتبرون بأن رفضا كهذا يبعث علـى الشـك فـي مؤسسات وثقافة الدول الديمقراطية القائمة. يمثل هذا الفريق جملة من المفكرين منهم روبيـر بيلاRobert Bellah، ألسدائير ماك إنتيرAlsdair MacIntyre، ميخائيل ساندلMichael Sandel، شارلز تايلورCharles Taylor وروبير أونجرRobert Unger إضافة إلى ثلة أخرى من منظري هذا الفريق يجمعهم ويوحدهم تصورهم المتقارب إلى حد ما مع هيدغر وديالكتيك الأنوار عند أدورنو وهوركهايمر، حيث يذهب هذا التصور إلى اعتبار أن المؤسسات والثقافـة الليبراليـة لا تستطيع أن تستمر في الحياة مع انهيار التبرير الفلسفي الذي قدمته الأنوار.[1]

يلاحظ أن التصنيف الثلاثي الذي يقترحه علينا رورتي يحيلنا إلى نوع من محاولة جعـل القطب الثاني أي البراغماتي وسطا بين القطبين الآخرين بما يعزز موقفه الساعي إلى توحيـد الموقفين من خلال قراءة خاصة لـ راولس عادة ما كانت محل انتقادات وتأثير ممارس مـن قبل ديوي على رورتي أيضا عادة ما كان محل مراجعة وعدم قبول. إن موقف رورتي أقرب إلى التوسط بين الفريقين الليبراليين من جهة والمجتمعيين من ناحية وهـو مـا أشـرنا آنفـا بالموقف الليبرالي المجتمعي أو اللا فرداني Un libéral communautarien.[2] فمـا ذا يعنـي بالتحديد هذا الموقف ؟

كونه ليبراليا فذاك ما يشير إليه رأيه من أن واجب الدولة ليس شيئا آخـر سـوى إتاحـة الفرص وتقديم أفضل الشروط للجميع من أجل التنوير الخاص وصياغة كل فرد للغته النهائية وفق ما يرى ومن ثم فـ رورتي يرفض الطروحات القاضية بأن الخير العام يمكن أن تحـدده الدولة للأفراد. لكن في ذات الوقت فإن نزعته المركزية العرقية المعلنة واعترافه بـأن المثـل الليبرالية إن هي إلا نتاج للتقليد الديمقراطي والليبرالي يقودانه إلى الإقرار بالطابع التـاريخي أي وفق تصور للخير ضمن ما تؤكده الأخلاق الليبرالية.

---

(1) Richard Rorty, Objectivisme, Relativisme et vérité,..p. 194.

(2) يعتبر هذا الرأي واحدا من بين عدة آراء اختلفت في تقييم موقف رورتي وتحديد موقعه بين الليبراليين والمجتمعيين أو بين الأحرار والمحافظين ففي الوقت الذي رأينا فيه من يعتقد بموقف وسط كما هو الحال عند أندريه برتن وهو الموقف الذي نميل إليه بما انه يتناسب مع طرحنا للفكرة العامة التي نتصور فيها أن رورتي ينزع نحو الجمع بين أكثر المواقف تباينا لدرجة أن بعضهم يتعجب من مواقفه. لكن هناك من يحاول أن يتقدم برأي آخر وذلك في جعله أكثر قربا من المحافظين أو من الليبراليين وذلك هـو علـى سبيل المثال رأي جون كيكس John Kekes في مقاله المعنون "القسوة (الوحشية) والليبرالية" Cruelty and Liberalism والذي سعى فيه إلى تبيان أن رورتي محافظا أكثر من كونه ليبريا على الرغم مـن ترديده لعبارة " نحن الليبراليون نعتقد بأن الوحشية (القسوة) أسوأ شيء نفعله.
- المقال المشار إليه منشور فيEthics 106(July 1996):834-844 by The University of Chicago

هذا المزيج والجمع بين موقفين متضاربين هو ما جعل بعض الدارسين يصفونه بـــالموقف ما بعد الحداثي الذي يتقدم فيه رورتي بتأويل براغماتي لليبرالية يصح معه أن تضـــاف لفظـــة جديدة (نيو New) إلى كل من براغماتيته وليبراليته. إن رورتي يؤكد بـــذلك علـــى أصـــالة تصوره من ناحية وعلى تجاوز بعض الصعوبات واعتراضات المجتمعيين من خلال اقتراحـــه لسبل من التفكير حول إعادة تأويل للخير والحق العام والخاص، علاقات الفرد بالجماعـــة.[1] ولا أدل على هذا من قول الفيلسوف الذي يعزز رأينا في أن رورتي يحاول فـــي كـــل جـــدل أو مناقشة تتضارب فيها المواقف إلى اتخاذ موقف وسط، جامع وهكذا نـــراه يصـــرح بشـــأن المثقف الذي يبدع لغة جديدة لاختلاق ذاته مراعيا في ذاته حاجاته الخاصة وحاجات غيره من الذين يعيش معهم ويتعين عليه أن يدمجهم في وصفه الذي يعتبر بمثابة معادلة صـــعبة ينبغـــي أن تتساوى فيها حظوظ وفرص الطرفين المجتمع من جهة والمثقف من جهة ثانيـــة أو الفـــرد والجماعة. وحاجات كل طرف تتباين بين المسؤولية العامة والضمير الجمعي والمثـــل العليـــا لكل مجتمع وبين الحاجات الخاصة والطابع الشخصي للحياة وهذه بمثابة ملامح الخلاف بـــين الجماعويين وبين الليبراليين في تصورهم للعدل وللسعادة والحرية والقيم والخير. إن رورتـــي ضمن هذا الخلاف يبدي نوعا من التوفيق بين الطرفين لكنه أيضا يبدي انحيازا غيـــر معلـــن نحو تغليب حاجات المثقف والمبدع الساخري.

2- صورة الآخر:

في عُرف كثير من الفلاسفة المعاصرين المشتغلين باللغة وبفلسفتها أن اللغة ليست دراســـة ذات بعد لساني linguistique أو منطقي فحسب وإنما لها أبعادها الفردية والاجتماعية، هـــذا إن لم نقل أنها أصبحت هي مركز الاهتمامات البشرية بفعل الخصوصية الجوهرية التـــي تمثلهـــا كونها هي كينونة الفرد البشري. انطلاقا من هنا فمن بين ما يعنيه "المنعـــرج اللغـــوي" عنـــد رورتي وكذلك عند هابرماس أن يتم التخلي عن الامتياز الممنوح للوعي أي للذات المنعزلـــة، وحيدة المنطق، مرآة الطبيعة، وذلك لصالح تداخل الذوات وتفاعلها[2]. « فالبنية اللغوية هـــي في الحال بنية للغيرية وتدعونا لاستبدال براديغم معرفة الأشياء براديغم آخر، ذلـــك المتعلـــق باتفاق الذوات القادرة على القول والفعل»[3] [أي إرادة تحدث اللغة وتحمل مســـؤولية الفعـــل]. يرافع إذن كل من رورتي وهابرماس– خلافا لما يذهب إليه جان فرانسوا ليوطار في تأكيـــده

---

(1) André Berten, Sur la distinction du public et du privé, op. cit., p.192.

(2) Edouard Delruelle,«L'autre dans la conversation et la communication», in, G. Hottois & M. Weyembergh, Richard Rorty: Ambiguïtés et limites du postmodernisme, op. cit., p.61.

(3) Ibid, p.61.

على خطاب يُكرّس فكرة خلق الذات ولا يشاطر فيه أي استعارة للمناقشة- عن اللغة بكونها بنية اجتماعية تقصد بالأساس الآخر وتتجه إليه في منطوقاتها وتسعى بوعي إلى التفريق بين الأنا والأنا بين الأنا والآخر بين الـ"نحن" و"هم" ليس بغرض الإبقاء على التمايز والاختلاف بقدر ما هو إقرار به والعمل على بناء "نحن" يستوعب الأعضاء المتمايزين داخل كل جماعة.

يبقى التساؤل المشروع يطرح حول شكل و مضمون هذا الـ " نحن" ، هل سيكون وفق تصور يعيد شكل تكتل الشعوب في دول حديثة كنموذج الولايات المتحدة الأمريكية مثلا ؟ أم هل يكون على طراز ما تأسست عليه هيئة عالمية كالأمم المتحدة ؟ ثم هل يكون في وسع هذا التصور أو ذاك أن يستوعب جميع الأعضاء بغض النظر عن مرجعياتهم الدينية، اللغوية، العرقية أو أية مرجعية أخرى ؟

وإذا كانت أنماط التفكير البشري متباينة ومختلفة باختلاف الطابع الحضاري، الديني، العرقي واللغوي، فمن البديهي أن يكون نموذج البناء الاجتماعي المرغوب مختلفا كذلك عند الممثلين لهذه الأنماط من التفكير البشري، بيد أن رورتي يحصر هذا التباين في طريقتين من خلال تتضح علاقة الفرد العضو بالجماعة المنضوي أو المنتمي إليها وكيفية ولائه وتمسكه بقيمها وتراثها وبطولاتها وما يترتب على ذلك كله من نظرته إلى الجماعة المغايرة، حيث يقول رورتي:

> « هناك طريقتان في تفكير البشر لإعطاء معنى لحياتهم وتوسيع أفقهم. الأولى تكمن في رواية ما يكنه الأفراد من ارتباط لجماعتهم. وهذه الجماعة من الممكن أن تكون تاريخية وحقيقية كتلك التي يعيشون فيها أو قد تكون جماعة ممتدة في الزمان والمكان [أي في الماضي السحيق]. كما يمكن أن تكون خيالية وتتكون من عشرات الأبطال والبطلات مستمدين من التاريخ أو الخيال أو من الاثنين معا. أما الطريقة الثانية فتكمن في الانخراط في علاقة مباشرة بواقع غير إنساني. علاقة مباشرة بمعنى أنها غير متوسطة بقبيلة، أمة أو الجماعة المتخيلة من الرفاق. كل واحدة من الطريقتين، أقول، توضح نوعا من الرغبة: للتضامن في الحالة الأولى وللموضوعية في الحالة الثانية.»[(1)]

إذن بحسب رورتي، فالطريقتين في تشكيل نموذج البناء الاجتماعي مرتبطتين باللغة وما ينتج عنها من تصورات ترتبط بشكل كبير بالماضي أو بالمستقبل، بالكيان الاجتماعي الواقعي أو المتخيل، بالتضامن أو بالموضوعية. يطلعنا رورتي على حقيقة مفادها أن التغير الذي طرأ على المشكل الرئيسي للفلسفة واتخاذ اللغة موضوعا مركزيا للفلسفة مع فلاسفة

---

(1) Richard Rorty, «Solidarité ou objectivité ? » in, John Rajchman et Cornel West (sous la direction de), La pensée américaine contemporaine, traduction de l'américain par Andrée Lyotard -May, (Paris, Presses universitaires de France, 1re édition, 1991), p.p. 61. 62.

البراغماتية الجديدة (كواين، بوتنام، ديفيدسون) بدلا من التجربة مثلما كان الشأن مع البراغماتيين الكلاسيكيين جيمس وديوي. فقد مارس هذا التغير الذي عُرف باسم المنعرج اللغوي التأثير القوّي على المقاربات الفلسفية للآخر، للغيرية، للـ " نحن". وباختصار، منذ أن انصب التحليل على هذه المفاهيم انطلاقا من بنية لغوية داخل خطاب أو مفردات هذا أو ذاك البناء الاجتماعي.

يكشف لنا تصور رورتي للبناء الاجتماعي في تأولّه للبراغماتية عن طموح في الاحتفاظ بالنموذج الغربي كما تشكّل بمؤسساته وهيئاته التي انبثقت منذ عصر الأنوار مع ما حملته من حقوق وحريات كما يرى رورتي في نفس الوقت أن من واجب المثقفين الغربيين وبخاصة الأمريكيّين منهم الدفاع عنها والتمسك بها والتخفيف من حدة نقدها، والكف عن التطلع إلى دور طلائعي يؤمن بالروايات الكبرى أو الميتا روايات على حد قول ليوطار، كما آمنت بذلك الماركسية والإيديولوجيات الأخرى الحالمة. لكنه مع هذا التأكيد في الحفاظ على الإرث الليبرالي، بمؤسساته وآلياته في الحكم وتنظيم العلاقات بين الأفراد حكاما ومحكومين في الدائرتين العامة والخاصة، ومع الدعوى الصريحة في تأكيد الوضع القائم لكنه لا يتوانى في تقديم تصور نقدي إصلاحي لتحسين ما يشوب الليبرالية الديمقراطية من نقائص عن طريق المحادثة ذات الصبغة التواصلية والحوار، وليس بواسطة المواجهة ذات الوجه العنيف والتحولات الراديكالية التي تتبناها حركات اليسار الراديكالي في مناداتها بالثورة.

ومع هذا كله يترك رورتي نافذة مفتوحة للتبصر بالعيوب والانحرافات التي قد تعترض سبيل بناء وإنجاح المشروع الديمقراطي الذي تولد من خلال صراعات مريرة في أوربا (الثورة الفرنسية مثلا) وفي أمريكا (مثال الثورة الأمريكية) والذي يُشكّل في نظر أصحاب النزعة المركزية الغربية- ومن بينهم رورتي- النموذج الأفضل الذي عرفته البشرية و مارسته منذ القديم إلى اليوم، فبالرغم من الأخطاء التي هو عليها نظرية وممارسة إلا أنه مقارنة مع ما هو موجود وسط الأنظمة الأخرى يعتبر هو أحسنها وليس هو الأحسن أو على الأقل النظام الأقل سوءا من بين ما هو متداول كما يرى ذلك الفيلسوف الأمريكي جون ديوي، المدافع عن الديمقراطية من دون هوادة. لا عيب بحسب رورتي في النظرية الاجتماعية الليبرالية التي يشترك فيها مل، ديوي و راولس والتي سببت رد فعل بعض المنتقدين الذين رأوا فيها مجرد بنية فوقية إيديولوجية تحجب حقائق وضعيتنا وتقمع المحاولة الساعية إلى تغييرها.[1] لا يرى رورتي في جهود هؤلاء الفلاسفة وغيرهم من الليبراليين، أي خلل إن هم حاولوا توسيعها.

---

(1) Richard Rorty, Objectivisme, Relativisme et vérité,.p. 55.

في هذا الاتجاه أيضا يسير رورتي على خطى أستاذه ديوي مدافعا باستماتة عن الديمقراطية الليبرالية ومؤسساتها وآلياتها ومؤكدًا على ما يصطلح عليه في" يوطوبياته الليبرالية " utopie libérale على عنصري التضامن والتهكم. يقول رورتي شارحا مفهومه للتضامن:« في اليوطوبيا التي أدعو إليها، لا ينظر فيها إلى التضامن الإنساني كحدث ينخرط فيه لأجل إزالة الآراء المسبقة أو بالتنقيب في أعماق لا تزال غير مكتشفة ولكن [ينظر له] كهدف يجب بلوغه. وهذا لن يتأتى بالبحث وإنما بالخيال، تلك الملكة التي ترينا أناس مثلنا يتألمون وهم غرباء عنا.»[2] ففي إطار تأكيده على إزاحة الجانب العقلاني ضمن توجهاته ما بعد حداثية، يرى أن التضامن ليس مسألة تدرك بالعقل أو بالاستدلال وحتى إن تحدث عن الخيال فإنه يعني به الإحساس والشعور لأن« التضامن[بحسبه]لا يكتشف بل يُخلق، إنه يُخلق، عندما نشعر أكثر بتفاصيل دقيقة لمعاناة وإهانة نماذج أخرى لبشر ليسوا مقربين منا.»[3]

إذن، فالتضامن مصدره الإحساس بما يكون عليه وضع الآخرين من تأزم وضعف قد يعترض الإنسان ويخشى الواحد منا أن يكون في ذلك الوضع ويلقى نفس مصير من هم معرضون للمعاناة وللإهانة رغم أنهم ليسوا من عائلتنا أو من المجموعة التي ننتسب إليها، عند هذه الحال يبرز التضامن بفعل شعورنا بما يعانيه الآخرون. ولذا يصف رورتي ضمن أطروحته في اليوتوبيا الليبرالية، أن التهكميين الليبراليين هم أناس يعتقدون بأن طموحهم وأملهم في أن تنقص درجة المعاناة وأن إهانة كائنات بشرية على يد كائنات بشرية أخرى يمكن أن تتوقف. وفي اعتقادهم أن طموحهم وأملهم هذا يمكن أن يُدرج ضمن الرغبات غير المؤسسة، أي تلك التي لا يجب البحث عن سند نظري لها، كما كان الشأن بالنسبة للفلسفة الحديثة التي شغلت نفسها بالبحث عن طبيعة إنسانية مشتركة تُتخذ كمعيار لجميع ما يترتب عليها من أفعال وسلوكات. وتكون مصدرا عاما للأحكام والأوامر على غرار ما كان ينادي به كانط وهو ما يرفضه رورتي و يرى فيه أمرا من دون جدوى هذا إن تكن بعض السلبيات والنقائص ناتجة عن تفكير أحادي كهذا لا توجد به خانات أو ثغرات تسمح بقبول دعاوى وأطروحات أخرى خارج نمط التفكير الموحد الشمولي.

يشير رورتي في توضيح موقفه من التضامن الذي يقصده و معززا رأيه فيما يتعلق بالتقدم الأخلاقي الحاصل فيقول:

---

(1) Richard Rorty, Contingence, Ironie et Solidarité, p.17.

(2) Ibid, p.17.

« حسب وجهة النظر التي أستعرضها هنا يوجد بالفعل تقدم أخلاقي وهذا التقدم يسير في اتجاه تضامن إنساني أكبر. ومع ذلك لا ينبغي اعتبار هذا التضامن اعترافا بذات عميقة أو بماهية الإنسان عند جميع الكائنات البشرية بل يجب النظر إليه على أنه يُمثل القدرة على الحكم بعدم كفاية جملة الاختلافات التقليدية وهي على الدوام كبيرة(كالقبلية، الدينية، العرقية، العرفية، إلخ) مقارنة مع تناظرات وتشابهات تخص الألم والإهانة: أي تلك ملكة أو القدرة على احتواء في حقل الـ" نحن" أناسا يختلفون عنا كثيرا. لهذا السبب قلت في موضع سابق من هذا الكتاب أن الوصف الدقيق لمختلف الأشكال الخاصة بالألم والإهانة (على سبيل المثال، في شكل قصص وأتنوغرافيا[البحوث الخاصة بالأعراق]) تُعد من أهم المساهمات التي يُقدمها المثقف الحديث في ميدان التقدم الأخلاقي.»[1]

انطلاقا من هذا، يرى رورتي أن التضامن ليس وليد الجانب النظري ولا التفكير المعمق والاستدلال الذي يُشكّل الأسلوب الأمثل والأفضل الذي ظل فلاسفة الحداثة يفتخرون به ويعدونه معيارا وحجة في وجه من يخالفهم الرأي إلى الحد الذي أصبح فيه هذا الاستدلال العقلاني أحد أهم سمات نمط التفكير الحداثي والعقلانية خاصية ثابتة للحداثة التي تعتبرها واحدة من أجل مكتسباتها. خلافا لهذا فالتضامن لا يكتشف لنا بفعل هذا الطراز من التفكير وإنما هو مسألة إحساس وشعور يتولد لدينا و يساهم الخيال بقسط وافر في إطلاعنا عليه.

لهذا السبب لجأ رورتي إلى مصادر أخرى غير الفلسفة ليجدها أكثر تعبيرا عن معاناة الكائن البشري وبؤسه وبالتالي فهي أكثر إبرازا ودعوة للتضامن كالقصص والروايات، الشعر، تقارير الصحف، السينما والتلفزيون وما ينقلانه من صور وحقائق. وباختصار، كل ما تنقله وسائل الإعلام عن آلام الإنسان وضعفه وهي الوسائل التي جاء بها التقدم العلمي أو عمل على تجديدها ويطمح الإنسان في أن يصاحبها تقدم أخلاقي.

قد يكون هذا الرفض المعلن من طرف رورتي للجانب العقلي كمصدر للتضامن هو أحد أسباب الخلاف بين رورتي وبوتنام. فهذا الأخير يتهم رورتي بكونه صاحب نزعة نسبية أو غارقة في النسبية. وحسب بوتنام دائما، فإن ما يباعد بينه وبين رورتي يعود إلى اتهامه لـ رورتي بالتمادي في نوع من النسبية أي أنه لا يقدم آليات التمييز بين ما هو مقبول عقلانيا وبين ما متطابق مع ذهنية الأغلبية وهو ما يحيل إلى مسألة المرجع المُتخذ كمعيار ونقطة الانطلاق في حالة معينة كتلك المتعلقة بالتضامن حيث أن ذهنية الأغلبية تعني من بين أشياء كثيرة عدم وضوح مصدر التمييز بين عناصر الثقافة، فما يجعل الأمر مقبولا ومستساغا أو منطقيا ومعقولا غامض بالنسبة لـ رورتي حسب وجهة نظر بوتنام التي

---

(1) Richard Rorty, Contingence, Ironie et Solidarité, p.263.

ترى أن التأكيد على الجانب الوجداني أمرا فيه عدم كفاية[1] ولا يمكن اعتباره مقياسا عاما يتفق حوله الجميع وتقبله العقول.

حقيقة الأمر أن فكرة رورتي المصطبغة بالنسبية إنما تنبعث في الأساس من فكرته الداعية إلى الإقرار بالتغير والإمكان التي تسيطر على مجرى التاريخ وعلى التغيرات الحاصلة في نمط اجتماعي معين مما يصعب معه على الفلسفة الاستدلال بشكل عقلاني ومن هنا كان رأي رورتي في أن كل من اللغة، الذات، المجتمع أمور خاضعة لاحتمال الحدوث أو جائزة الحدوث، يقول رورتي مستندا إلى موقف فتغنشتاين من اللغة: « إن أي واحد يقول بمثل رأيي...في أن الحقيقة ليست معطاة هنا سيتهم بكونه من أنصار النزعة النسبية والمذهب اللاعقلاني. وإن أي واحد يضع تمييزا بين الأخلاق والتبصر مثلما عملت على وضعه... سيتهم بأنه من مؤيدي المذهب اللا أخلاقي. وللتصدي لهذه الاتهامات ينبغي علي أن أدافع على أن التمييزات بين النزعتين المطلقية والنسبية، بين النزعتين العقلانية واللاعقلانية، وأخيرا بين الأخلاق والتقاليد هي أدوات مهجورة ومرتبكة، هي بقايا مفردات يجب استبدالها.»[2]

مع أن رورتي يدرك جيدا أن المهمة التي يقوم بها في الفصل الثاني من كتابه *Contingence, Ironie et Solidarité* ليست سهلة بل يمكن أن تجعله في تناقض مع فكرته الرئيسية الداعية إلى نبذ التقابلات والتمييزات إلا أنه يدرك تمام الإدراك صعوبة المهمة وما يتطلبه الدفاع عن وجهة نظره من التساهل والسقوط فيما حذر منه أي العودة إلى الاستدلال والنمط العقلاني الذي يتحفظ بشأنه لا سيما في قضايا بعينها، حيث يستطرد قائلا:

> « لكن الدفاع عن فكرة بمعنى البرهنة عليها ليس هو التعبير المناسب. لأن النظر إلى ما قدمته من تفسير بخصوص التطور الفكري على أنه تطبيق حرفي للاستعارات المنتقاة رفض ودحض للاعتراضات بالطريقة التي نعيد بها وصف بعض الأشياء يتضمن بشكل كبير إعادة وصف أشياء أخرى، ومحاولة تجاوز الاعتراضات بتوسيع حقل استعارات، هكذا هي استراتيجيتي، تتضمن محاولة إفحام أو تقليل وإنقاص من قيمة وأهمية الخطاب أو المفردات التي صيغت بها هذه الاعتراضات بكل من ترك خيار السلاح والميدان للمعترض ومواجهة انتقاداته الأساسية(انتقادات جبهة المعركة).»[2]

---

(1) Michel Meyer (sous la direction), La philosophie anglo- saxonne, p.467.

(2) Richard Rorty, Contingence, Ironie et Solidarité, p.75.

(3) Ibid., p.75.

إن ما يطرحه رورتي في فكرته الداعية إلى ربط البرهنة بالسياق الداخلي أي بدفاع عن أسس المجتمع الغربي حيث أن الاعتراف بالعارضية والإمكان للغة وللثقافة وللمجتمع الغربي وإعادة بناء التصورات الأخلاقية والتمييزات المفاهيمية والقناعات العميقة تبقى بمعنى من المعاني دورية لا مخرج منها حيث لا يمكنها أن تقوم بدءا من نقطة معينة فوق الخطاب السياسي والأخلاقي للثقافة الغربية ولذلك تظل البرهنة مسألة نزعة مركزية-عرقية. وهو ما يعني بالنسبة لـ رورتي عدم إمكانية إثبات اللغة ولا قواعد اللغة السياسية أو الأخلاقية ولا حتى الممارسات ومؤسسات ثقافة معينة بوصفها كلا(أي من الخارج) لأن " لعبة الإثبات" ليس لها معنى محدد إلا من داخل لعبة لغة معينة، وليس بالنسبة للعبة لغة باعتبارها كُلاً.[1]

من هنا فكل إثبات أو محاولة لإظهار الأدلة على أحقية وصلاحية نموذج ثقافي أو اجتماعي أو سياسي لا تتم إلا من داخل ذلك النسيج الذي يكون ويتكون عليه هذا النموذج أو ذاك ومن خلال مفرداته وخطابه الذي تمكن به من إقامة نموذجه الاجتماعي–السياسي والثقافي (أي المجتمع الليبرالي الديمقراطي) ومؤسساته وقوانينه. وعليه فهو مجبر على الرضوخ والالتزام لإثبات ذلك النموذج وفق نظرة تتداخل فيها الحقيقة مع التاريخ واللغة مع البناء الاجتماعي بل يكون فيها تقاطع الماضي مع تطلعات المستقبل والطموح الاجتماعي أقوى من أي تقاطع آخر كما تبدو إمكانية التواصل مع الآخر وتفضيل مقاربة الحوار فلسفيا معه مؤسسة على عناصر من النسبية والاحتمال و" ألعاب اللغة " بغرض تحقيق ما تقره مشروعية الاختلاف واحترام التنوع وأخلاق التسامح.

ثانيا: الساخري الليبرالي:

الساخري Ironiste صفة من يعمد إلى اتخاذ الارتياب والتشكيك في عباراته وأحكامه رافضا إعطاءها صبغة مطلقية أو ميتافيزيقية بمعنى أن الساخري هو من يقي على ارتيابه الدائم إزاء خطابه ولا يعتقد بأنه أقرب إلى الواقع من الخطابات الأخرى أي أن السخريةIronie في هذا الصدد لا تفيد ما قد يعنيه حدها القديم كفعل التساؤل مع التظاهر بالجهل على الطريقة السقراطية[2]ولا في معناها الحديث بوصفها نوع من قلب المعنى،

---

(1) Albrecht Wellmer, Vérité, contingence et modernité, p.p.177-178.

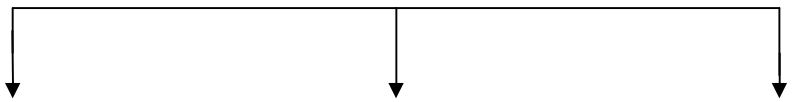
(2) الطريقة السقراطية أو المنهج السقراطي هي ما اتبعه الفيلسوف اليوناني سقراط أثناء بحثه عن تأطير موضوعي للمفاهيم الأخلاقية والفضائل ومحاولة الغوص في ماهيات الأشياء أو المعرفة بماهيات الأشياء في مقارعته للسفسطائيين. وترتكز الطريقة السقراطية على دعامتين هما : التهكم (السخرية) Ironie والتوليد Maïeutique ، التهكم ويكمن في تظاهر سقراط بالجهل وازدرائه للخصم حينما يدلي بأفكار هزيلة ضعيفة أما التوليد فيعني توليد الأفكار من النفس وهي مغروسة فتستخرج بواسطة مرشد فحسب.

أي كونها صورة للخطابة تتضمن تبليغ ما ترغب في قوله مع قول العكس تماما.[1] ومثلما يرى نصيف نصار فإن« الساخرية في هذا المقام لا تحمل المعنى النفسي الأخلاقي الذي تحمله، في العادة، لفظة السخرية، ولا بالطبع المعنى الذي تحمله لفظة التهكم أو لفظة الاستهزاء، بل تعني مذهبا فلسفيا موجها ضد الميتافيزيقا، ويقوم على ثلاثة أركان: التاريخانية والعارضية والأسمانية.»[2] لكن ما يلاحظ - وهو أمر مضمر - في الطريقة السقراطية أنها تحمل في طياتها مضمونا ارتيابيا فتصنُّع الجهل من سقراط ينّم عن ارتياب وشك حيال من يقف أمامه ولا يزول هذا الشك إلا بعد الخضوع للاختبار سلبا أو إيجابا.

ومعنى هذا، أن المعنى الذي يلحقه رورتي بالساخرّي الليبرالي متضمن في شخصية سقراط وإن كانت الغايات والنتائج ليست واحدة ولعل ما يؤيد مثل هذا الرأي هو اختيار رورتي لشخصية الساخرّي بميزتها الأساسية أي الارتياب الدائم لأنها الأنسب لتمثيل ما بعد الحداثي بحسب المعنى الذي يعطيه ليوطار لما بعد الحداثي وموافقة رورتي له في ذلك. يذهب رورتي إلى أن « الطريق المؤدّي إلى ثقافة ساخرية لما بعد الحداثة هو ما يتصل بتحرير تدريجي من هيمنة العقل وذلك بالدفاع والاستنجاد بالجمال»[3] أي في محاولة الإفلات من قبضة العقل والانفتاح على التجارب الجمالية الممكنة من خلال الارتياب الممارس من طرف الساخرّي.

بعيدا عن دلالات الازدراء والتهكم التي تفيد التقليل من قيمة الخصم وإبراز ضعفه. الساخرية عند رورتي موقف تحكمه ثلاث نزعات يمكن أن نرسم تخطيطا لهذا المذهب الساخري أو بعبارة أدق، للموقف الساخري فنجعله وفق ما يأتي:

الساخرية الليبرالية



النزعة التاريخانية	النزعة العارضية	النزعة الأسمانية
Historicisme	Contingence	Nominalisme

(1) André Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, p.p. 544. 545.

(2) نصيف نصار، باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل، ص. 195.

(3) Richard Shusterman, Vivre la philosophie: Pragmatisme et art de vivre, p.125.

تبدو فكرة الساخرية الليبرالية نتيجة لما سبق نقده ومراجعته في الليبرالية التي يتوجب إعادة توصيفها بناء على مستجدات ومعطيات الواقع التي تفصلنا عن بدايات تبلور المشروع الليبرالي الذي تظافرت جهود كثير من الفلاسفة والمفكرين ابتداء من عصر النهضة حتى القرن التاسع عشر على بلورته وبنائه بتوضيح أسسه وغاياته من جهة وبالكفاح ومصارعة القوى المعادية له من أجل تجسيده ووضعه موضع التطبيق والمساهمة المستمرة في تحسينه.

لذا فلا ينبغي أن نفهم من وراء تشكيك رورتي في المحاولات الرامية إلى تأصيل وتأسيس نظري فلسفي ميتافيزيقي بالخصوص لأن البراغماتية التي يتبناها هي« قبل كل شيء فكر نقدي من خصائصه التخلي عن خطاب الأسس»[1]، إنه يرفض الليبرالية ويدعو إلى تجاوزها لنموذج آخر في البناء الاجتماعي والسياسي إنما قصده أن يعمد إلى إعادة وصف لليبرالية بما يتناسب ومعطيات الواقع الحالي في القرن الحادي والعشرين وبلغة هذه الحقبة وليس وفق ما تجلت به الليبرالية في عصر الأنوار وبلغة ومفردات عصر الأنوار.

من هذا المنطلق تظل الليبرالية مشروعا صالحا وقابلا للتحسين المستمر بما تستوجبه متطلبات كل عصر. حيث يقول رورتي في كتابه: "العارضية، الساخرية والتضامن" مؤكدا على هذا المسعى:« سأبرز في هذا الفصل بأن مؤسسات وثقافة المجتمع الليبرالي ستستفيد أيما استفادة من خلال لغة للتفكير الأخلاقي والسياسي تتجنب التمييزات التي حددت بشأنها قائمة بدلا من تحافظ عليها. سأعمل على إظهار بأن لغة عقلانية الأنوار كانت بالتأكيد ضرورية في بدايات الديموقراطية الغربية، لكنها أصبحت عاملا يعرقل حماية المجتمعات الديموقراطية وتقدمها. سأؤكد بأن اللغة التي باشرت بها الفصلين الأولين، هي لغة تدور حول مفاهيم الاستعارة والخلق الذاتي أكثر مما هي حول مفاهيم الحقيقة، العقلانية والواجب الأخلاقي، هي اللغة المناسبة أفضل لهذه الغاية.»[2] فهي بهذا المنظور، لغة ما بعد حداثية.

1 - الساخري ووصف العالم:

لا يزعم رورتي من خلال استبدال اللغة التي سيصف بها الليبرالية في نهاية القرن العشرين هي اللغة أو المعجم اللغوي الذي اتضحت أدواته وآلياته فيما يتصل بألعاب اللغة واستفراد الفلسفة المعاصرة بموضوع اللغة لجعله منطلق استقلاليتها ولا حتى بإدراك ما يخفيه الاهتمام الذي طغى على أذهان الفلاسفة واختزالهم لنشاطاتهم الفلسفية في التقوقع داخل اللغة والاكتفاء بتبعات هذا الاهتمام من تحليل وتفسير وتأويل للذات وللعالم.

---

(1) Luc Bégin,« Prendre les droits au sérieux ou avec ironie ? », in, G. Hottois & M. Weyembergh, Richard Rorty: Ambiguïtés et limites du postmodernisme, (Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1994), p.226.

(2) Richard Rorty, Contingence, Ironie et solidarité, p.p. 75.76.

إذن، لا يزعم رورتي بأن هذه اللغة التي يقصدها هي تفسير ديفيدسون أو فيتغنشتاين للغة أو التفسير الفرويدي– النيتشوي للوعي و للذات والذي ينظر إليه بوصفه حاملا لأسس فلسفية للديموقراطية- وهو ما سيبدو متناقضا مع طروحاته الرافضة لكل تأسيس فلسفي- غير أن مفهوم الأساس الفلسفي حسبما يرى رورتي« سيختفي في نفس الوقت الذي تختفي فيه لغة عقلانية الأنوار.»[1] وهي لا تمثل اللغة النهائية أو الخطاب الأقصى.

من هذا المنطلق أيضا ففكرة الساخري الليبرالي هي النتيجة التي توصل إليها رورتي من نقده لطروحات المفكرين المدافعين والمخاصمين لليبرالية على السواء. لكن ما ينبغي الإشارة إليه هنا أن الربط بين الساخرية والليبرالية ليس أمرا جليا وواضحا تماما، فالمزج بين الاثنين لا يعني أن الساخرية تطبيق لليبرالية أو أن الليبرالية تنظير للساخرّية وهذا ما عبّر عنه نصيف نصار في قوله« ولذلك يجب أن ننتبه إلى أن الرابط بين الليبرالية والساخرية في فكر رورتي لا يعطي أسبقية لنظرية الساخرية على الليبرالية بالمعنى الذي يفيد أن الليبرالية تطبيق لنظرية الساخرية. إن التنظير تحت مصطلح الساخرية ليس أكثر من تأويل، يريده صاحبه جذريا وجذابا ومقنعا، لمبدأ الحرية بوصفه اعترافا بالعارضية الخالصة لوجود أفراد الإنسان.»[2] ومع أن رورتي لا يعطي أسبقية للساخرية على الليبرالية أو العكس بيد أن هذا لا يمنعنا من التساؤل عن تقديم الساخري على الليبرالي كما جاء في كتاباته وما يحمله هذا التقديم من إشكال أو بمعنى أوضح فيما يمكن أن يثيره من تساؤلات واعتراضات خاصة ما تعلق بالحدود التي يمكن رسمها بين الدائرة الخاصة والبعد الذاتي وكل ما يعدّه رورتي جانبا جماليا تسعى إليه الساخرية وبين الدائرة العامة والبعد الاجتماعي وكل ما تطمح إليه النظرية الاجتماعية في الليبرالية.

ووفقا لما يلاحظه موريس ويمبرغ Maurice Weyemberg من أن تعبير الساخري الليبرالي Ironiste libéral غامض، لأنه يعطي الانطباع بأن، الساخري وهو اسم *Substantif* والليبرالي وهو صفة *adjectif*، الساخرية لها الأولوية. ويتابع نفس الباحث موقفه من الساخرية الليبرالية متسائلا لماذا لم يعمد رورتي إلى القول بالليبرالية الساخريةLibéral ironique، وهكذا تتحول الليبرالية إلى اسم *Substantif* والساخرية إلى صفة *adjectif*[3] ويكون هذا التعبير سليم منطقيا بالنظر إلى تشديد رورتي على الليبرالية وكيفية انبثاقها تاريخيا مع التمثيل لها بـــ لوك وجون ستيوارت مل ثم يكون التنظير للساخرية مع نيتشه، هيدغر وفوكو.

---

(1) Richard Rorty, Contingence, Ironie et solidarité, p. 76.

(2) نصيف نصار، باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل، ص.209.

(3) Maurice Weyembergh,« L'ironiste libéral et l'état d'exception», in, G. Hottois & M. Weyembergh, Richard Rorty: Ambiguïtés et limites du postmodernisme, p.207.

غير أن الصعوبة التي تواجه رورتي في هذا الصدد تكمن في الانتقاء الذي يعلن فيه عن تشبثه الكبير في الجمع بين الساخري من ناحية والليبرالي من ناحية أخرى وهو يعلم أن من الفلاسفة من هم ليبراليون وليسوا ساخريين هابرماس على سبيل المثال ومنهم أيضا من هم ساخريين وليسوا ليبراليين فوكو مثلا. وليس فقط موريس بلومبورغ وحده من يصف مفهوم الساخري عند رورتي بأنه غامض بل يشاطره في ذلك Stuart Rennie الذي يرى أن معناه أقرب إلى المزاجي والشخصي منه إلى الموضوعي والعام وحتى رورتي نفسه يعترف بما في هذا الانتقاد من وجاهة حيث يرى أن اختياره للفظ الساخري يحيل إلى بطلات وأبطال وحي اللحظات الأخيرة، وأنه لم يكن محظوظا.[1] لذلك يجد رورتي أن ستيوارت رونييه على حق في نقده له وأن الساخري الذي يتحدث عنه لا يشبه في كثير كيركغارد[2] ذلك أن معنى الساخرية الاجتماعي المستعار من كيركغارد يوظفه رورتي في إطار ضيق وخاص ومفهوم الساخرية كما يؤكد عليه كيركغارد يحيل إلى وجود قدر كبير من التماسك الاجتماعي وسط الساخريّن أكبر بكثير من الصدق الحقيقي بين جماعة اللصوص.[3]

في هذه المواقف يكون رورتي حرجا ومحرجا وتواجهه انتقادات كثيرة من قبل أولئك الذين يقدمون المجال العام سياسيا واجتماعيا على المجال الخاص وكل ما تتضمنه فكرة الساخرية من بعد انعزالي في حين نجد الآخرين من المدافعين عن المجال الخاص يسبقون الخلق الذاتي والحرية على أي مبدأ اجتماعي. ومن هذه الزاوية يزداد إحراج رورتي مع مفهومه للساخري سيما وأن البعد الفردي والذاتي الذي يلح عليه الفيلسوف قد يتعارض مع تصور ليبرالي يحتفظ بقدر أدنى من النزعة الاجتماعية كما هو الشأن مع ديوي حينما يعطي

---

(1) Richard Rorty, «Response to Stuart Rennie's 'elegant variations», in, South African Journal of philosophy, Nov 98, Vol. 17 Issue 4, p.343, 3p.
Visite du : Sat, 13 Apr 2002 05:57:10 -0400

(2) يدرك جيدا رورتي أن مفهوم كيركغارد للساخري لا ينسجم مع المعنى الذي يقدمه رورتي لا سيما في صيغته الليبرالية ما بعد الحداثية من حيث أن الساخري الليبرالي هو المثقف النموذجي لما بعد الحداثة وأهم ما يتميز به هذا المثقف هو شكوكه الدائمة في حين أن الساخرية ليست لها نفس بنية الشك عند كيركغارد. ففي الشك تود الذات باستمرار النفاذ إلى الموضوع بينما في الساخرية الرغبة تكون العكس أي الخروج من الموضوع. وفي الشك شقاء الذات وبؤسها بفرار الموضوع المستمر منها بينما في الساخرية فإن متعة الذات وسعادتها تكمن في إدراكها بأن الموضوع لا حقيقة له. الساخري، إذن، عبارة أنا أبدية لا تتلاءم مع أي واقع معطى. والمشكلة التي تظل تؤرق هذه الأنا هي التطلع المستمر للحرية ليس بالمعنى السلبي بل في الانعتاق من المواقف النهائية بمحاولات الخلق الشاعري للسمو على الذات نفسها. مثل هذه المفاهيم حول الساخرية والحرية والشك والخلق الذاتي هي ما شكل موضوع كتاب كيركغارد الذي أشار رورتي إلى بعض تصوراته للساخرية قد لا تتفق مع ما طرحه كيركغارد.
Rudi Visker, Garder l'être: Comment partager Rorty entre ironie et finitude, in, G. Hottois & M. Weyembergh, Richard Rorty: Ambiguïtés et limites du postmodernisme, p.275. -

(3) Ibid., p. 276.

أولوية للمجتمع خاصة في المجالين السياسي والتربوي ويتنازل عن شيء من نزعته الليبرالية الفردانية أو كما هو الحال غادامير في مفهومه عن الفرد المثقف أو المتعلم *gebildet* الذي يتخطى الميدان الضيق لاهتماماته ومصالحه الخاصة ليتبنى اهتمامات الجماعة التي ينتمي إليها بمعنى أنه يتجاوز أنانيته وأغراضه المباشرة ليلتفت إلى مصالح الجماعة بل إن أفقه يتسع ليشمل تاريخ العالم والثقافات الأخرى ومن هنا يكون مصطلح التنشئة *Bildung* الذي يتفق حوله رورتي مع غادامير غير منسجم تمام الانسجام مع مفهوم الساخري من حيث أن مفهوم التنشئة لدى غادامير« يمنح قدرا كبيرا من الأهمية، أكثر مما يفعله رورتي، بخصوص الكيفيات الجديدة لوصف الذات والانفتاح على التنوّع.»[1]

ومن هنا أمكن القول أن رورتي في قوله بالساخرية الليبرالية - حسب ويمبرغ – له دلالته ذلك أن رورتي بوعي منه أو من دونه فهو مولع بجانب السحلبيات المتوحشة أكثر منه بـ تروتسكي.[2] وعلى فرض أن الارتياب هو ميزة الساخري فإن التداخل بين معنيي الساخرية والشك سيطرح أكثر من سؤال حول الساخريّين الذين يمثّلون في أعين رورتي أبطال وبطلات المجتمع الليبرالي إلى حد أن مثل الطرح قد يدهش كيركغارد حتى في إمكانية تشكيل مجتمع للساخريين الليبراليين، ذلك أن معنى الساخرية بحسب تصور كيركغارد لها هي نوع من الانعزال[3] وروررتي نفسه يبقي على بعض من هذا المعنى في دعوته إلى مجتمع ساخري ليبرالي.

وهكذا يقول ويمبرغ فإن رورتي« في قرارة نفسه وخلافا لعباراته الصريحة والجلية، يفضل الساخرية المبدعة على ديمقراطية المساواة. ويمكن القول أيضا، أنه كبقية الليبراليين يحبّذ الحرية على المساواة.»[4] لكن هذا الرأي أيضا قد لا يصدق على موقف رورتي لأنه وهو ينظر بعين التقدير والإعجاب إلى نموذج دريدا ويعتبره من أهم الفلاسفة الساخريّن يرى فيه أن« أهميته ترجع إلى أنه كان شجاعا في التخلّي عن محاولة التوحيد بين الخاص والعام.»[5] يبدو إذن أن رورتي، في موقفه الساخري الليبرالي يحتمل حسب قراءة ويمبرغ

---

(1) Georgia Warnke, Gadamer, Herméneutique, tradition et raison, p.198.

(2) ترمز السحلبيات المتوحشة وهي ذلك النوع من النباتات وحيدة الفلقة يروي عنها رورتي أنه كان مولعا بها، وبهذا المعنى فهي ترمز إلى المجال الشخصي(الخاص) في حين يرمز تروتسكي إلى العدل، وكان رورتي يخشى أن يلهيه حبه للسحلبيات عن التفكير الجدي في العدل وبالتالي سيغضب تروتسكي على حد تعبيره.

(3) Rudi Visker, «Garder l'être: Comment partager Rorty entre ironie et finitude», in, G. Hottois & M. Weyembergh, Richard Rorty: Ambiguïtés et limites du postmodernisme, p. 276.

(4) Ibid, p.207.

(5) Ibid, p.207.

فكرة ثالثة كان يمكن له أن يقول من خلالها بالليبرالي– الساخري libéral-ironiste مستخدما الإسمين بدلا من اسم وصفة للتدليل على أن للجانبين نفس القدر من الأهمية وأن ليس هناك مجال لتجاوز جانب لآخر.

هذا الموقف الذي يتموقع فيه رورتي إنما هو نوع من التأرجح بين شكل حداثي للمجتمع برزت معه الليبرالية البرجوازية وما حملته من قيم العلم والمساواة والتضامن هذا من جهة ومن جهة أخرى الشكل ما بعد الحداثي الذي يتضح جليا في تعريف الساخرية بالارتيابية وهي خصيصة أساسية لما بعد الحداثة- حسب مفهوم ليوطار الذي يأخذ به رورتي – وما أفرزته من نقد القيم الكلاسيكية والتمرد على القواعد والإيديولوجيا والحدود المفروضة بلغة العقلانية والموضوعية ومن ثم الدعوة إلى الحرية والساخرية والخلق الذاتي. وفي حرص رورتي الشديد لهذا الجانب الخاص-الذي يخفيه ويضمره في أحيان كثيرة- ما دفعه إلى اعتبار المنظّرين الساخريين من أمثال نيتشه وهيدغر أصدقاء له يستعين بهم في مشروعه النقدي ولكنه في المقابل يخشى على نفسه منهم أي أن ينقلبوا ضده لذلك تجده يريد أن يحتفظ بهم في البيت.[1]وهذا بسبب أن اللغة النهائية التي لا يريد رورتي أن يصل إليها الساخري الليبرالي يزعم كل من نيتشه وهيدغر أنهما توصلا إليها في نقدهما للميتافيزيقا الغربية.

وواقع الحال، أن رورتي قد أشار إلى هذه الإمكانية الثالثة مُعبرًا عن عدم مفاضلته بين الجانبين وذلك يعود لتمسكه من جهة بالخلق والإبداع الذاتي الذي توفره الساخرية في صيغتها الأدبية الشاعرية ومن ناحية ثانية إلى حرصه الأكيد على الليبرالية الديمقراطية وما لها من أثر على المساواة والعدل. لقد سعى رورتي إلى تركيب أو تأليف بين الإبداع والساخرية من جهة والليبرالية والمساواة من جهة ثانية وهذا ما يتبين من ميله نحو التوفيق بين التطلع صوب المساواة الذي نشأ عليه في محيطه العائلي وقد عبر عنه بـ تروتسكي وبين حبه الكبير للسحلبيات المتوحشة تلك الورود التي تعلق بها وكانت تقدم له إحساسا متعاظما بالسعادة. وفي ظل الثقافة الساخرية الليبرالية التي يدعو إليها رورتي تتحدد الأولويات وتصبح الحرية والكمال الخاص وتفادي الفظاعة والإذلال هي ما يهم الساخري ولا يكون« الجمع بين النظرية والأمل الاجتماعي فقط معكوسا بل كذلك بين الأدب والكمال الخاص.»[2] قد يبدو، غير منسجم مع التطلعات الليبرالية لا سيما وأن الاعتراض الذي يوجه إلى رورتي وجيه وهو كون

---

(1) Rudi Visker, «Garder l'être: Comment partager Rorty entre ironie et finitude», in, G. Hottois & M. Weyembergh, Richard Rorty: Ambiguïtés et limites du postmodernisme, p. 277.

(2) Richard Rorty, Contingence, Ironie et solidarité, p. p.124. 125.

أن الارتياب من أن الساخرية في الفلسفة لم تخدم الليبرالية لكن هذا الارتياب وإن كان مبررا فليس معناه أن الساخرية في ذاتها أو في باطنها فظيعة.

إذن، نجد رورتي وهو ينفي عن ساخريته ما يجعلها تتعارض مع أهم ما يميز الليبرالية (رفض الفظاعة) يعود إلى فكرته الرئيسية عن مهمة الفلسفة التي ليست هي بأي حال من الأحوال البحث في طبيعة الأشياء والزعم بالوقوف على ماهياتها وكان ذلك بمثابة الأساس الميتافيزيقي الذي نشأ عليه التراث الفلسفي الغربي منذ اليونان حتى الفلسفة الحديثة واللاحقة لها.

من هنا فـ رورتي يهاجم منتقدي الساخرية من الليبراليين بأنهم هم الذين تصوروا بأن « مهمة الفلسفة تكمن في الإجابة عن أسئلة من قبيل لماذا لا نكون قساة ؟ و لماذا يتوجب أن نكون خيّرين ؟ واعتبروا من ثم أن كل فلسفة ترفض الإجابة عن أسئلة كهذه فهي بالضرورة من دون قلب. غير أن انتظار مهمة كهذه يعد ثمرة لتربية ميتافيزيقية. وإذا أمكننا التخلي عن هذا التوقع، فإن الليبراليين سوف لن يطلبوا من الفلسفة الساخرية إنجاز مهمة ليس بمقدورها أن تؤدّيها وهي تصرّح من ذاتها بأنها عاجزة عن الإيفاء بها.»[2] وربما لهذا السبب أيضا بحث رورتي عن أشكال تعبيرية أخرى غير الفلسفة، كفيلة بالكشف عن المعاناة والقسوة والإذلال أفضل مما قد تبيّنه الفلسفة أو تزعم بحيازتها لأفضل الأدوات وأوثقها وأسماها في الكشف والتوجيه إلى هذا الجانب. وفي هذه النقطة توجه رورتي نظريا وعمليا صوب الأدب والتحقيق الصحفي والأتنوغرافيا.

إن موقفا كهذا لا تبرره النزعة الذاتية فحسب بل إن المحيط الاجتماعي يدفع صاحبه صوب هذا الموقف من حيث أن المجتمع الأمريكي اليوم لا يتيح انفتاحا على المدينة، ولا يعطي للفيلسوف فرصة إرشاد المدينة وضمان وحدتها.[1] والصلات القوية والمتينة التي كانت بين الفلسفة الأمريكية والثقافة العمومية في أيام ازدهار البراغماتية مع وليام جيمس، جون ديوي وجورج هربرت ميد قد انقطعت منذ نهاية الثلاثينيات من القرن الماضي[2] ومن هنا نجده يلتفت ناحية الخلق الذاتي الفرداني ويقبل بدور متواضع كفيلسوف جامعي يعيد خلق ذاته بين دفات كتبه ويحث زملاءه وتلامذته على فعل ذلك خلاف ما يمثله هابرماس بوصفه فيلسوف المدينة. بيد أن المدينة*polis* اليوم- حسب بعض المفكرين- لم تعد تمثل نموذج

---

(1) Richard Rorty, Contingence, Ironie et solidarité, p.137.

(1) Richard Shusterman, Vivre la philosophie: Pragmatisme et art de vivre, p.134.

(2) Thomas Mc Carthy, Ironie Privée et décence publique: Le nouveau pragmatisme de Richard Rorty, in, Lire Rorty: Le pragmatisme et ses conséquences , p.77.

الانتماء في التفكير والعيش وإنما العرق(الجنس) *ethnos*[1] هو النموذج، فالنموذج متمركز حول الأولية بدلا من المشروع.[2] وإذا كان هذا التراجع والتقهقر في الانتماء على أساس العرق وليس على أساس المدينة يثير صعوبات جمة و يطرح مسائل عويصة تستوجب التحليل فأول هذه المسائل هي المواطنة *La citoyenneté*.

يضيف توماس ماكارتي تأكيده على تراجع الدور العام للفيلسوف في أمريكا ولم يعد له ذلك الالتزام الذي كان له في فترات تاريخية سابقة في أوربا وأمريكا حيث أن « الأدوار العامة التي كانت لـ جان بول سارتر وميشال فوكو في فرنسا ولـ تيودور أدورنو ويورغن هابرماس في ألمانيا ليس لها ما يقابلها في الفلسفة الأمريكية منذ وفاة جون ديوي.»[3] بيد أن رأي ماكارتي بهذا الخصوص، لا ينسحب فقط على الولايات المتحدة الأمريكية فالفلاسفة اليوم، لم يعد لهم ذلك الدور الذي يقربهم من الجمهور بحيث تتغلغل أفكارهم في الوسط العام وتؤدي وظيفتها في الإصلاح والنهضة والدفاع عن الحقوق والحريات وهم اليوم أقرب روح العلماء والمحترفين منهم إلى المثقفين الملتزمين، العموميين.

---

(1) حول تركيز الانتماء على نموذج العرق يذكرنا فانسون ديكومبVincent Descombes في مقال له بعنوان: "رورتي ضد اليسار الثقافي" بالنموذج البابلي الذي عمل على تحليله مارسيل موس Marcel Mauss(1872-1950م.)العالم الأنثروبولوجي والاجتماعي الفرنسي حيث قابل فيه بين الشعوب peuples بوصفها مقولة أو كيانات ما قبل سياسية entités pré-politiques وبين الأممnations مقولات أو كيانات سياسيةentités pré-politique يفسر بتفكير ما قبل سياسيPré-politique.

لا توصف بابل بأنها كانت مدينة ولكن بوصفها شعبا، عرق لأنها وبعد ثلاثة أيام من الاستيلاء عليها فإن جزءا منها لم يظهر بعد. التضامن الوطني في طور القوة، رخو إجمالا في هذه المجتمعات. إنها تستطيع أن أن تبتر، أن تذل، وحتى تضرب أعناقها؛ وليس لديها إحساس بحدودها، ولا بتنظيمها الداخلي؛ إنها تعتمد على طغاة أجانب، مستعمرات خارجية، لإدماجها، فتندمج أو تذعن ببساطة. ... إنها لا تكترث لكونها محرومة من معالمها السياسية وتقبل بالأحرى المستبد القوّي عوض الرغبة في حكم نفسها بنفسها.

- Zaki Laïdi, Le sacre du présent, Flammarion, 2000, p.148.

يبدو لنا فيما قدمه ديكومب الرغبة الملحة في استصغار الآخر وهو نموذج الإنسان الشرقي الذي لم تنصفه مخيلة الأنثربولوجي ولا المستشرق وهما من أدوات المستعمر الأوربي ورؤيته الإيديولوجية التي كانت وراء احتلاله للشعوب الأخرى كما تبدو لنا رغبة ديكومب كذلك في إسقاط الماضي على الحاضر وكأن الكاتب يناقض نفسه في عدم الإقرار بالتاريخ كفاعل أساسي لتشكيل الشعور بالضمير السياسي والتنظيم الداخلي والحكم الذاتي والحاجة إلى التضامن.

(2) Zaki Laïdi, Le sacre du présent, Flammarion, 2000, p.148.

(3) Thomas Mc Carthy, «Ironie Privée et décence publique: Le nouveau, pragmatisme de Richard Rorty», in, Lire Rorty: Le pragmatisme et ses conséquences, op. cit., p. 79.

يوضح رورتي هذا الخلاف مع هابرماس قائلا:« إن هابرماس والميتافيزيقيين الآخـــرين يحذرون من تصور محض أدبي للفلسفة ويعتبرون أن الحريات السياسية الليبرالية تســتوجب نوعا من الإجماع حول ما هو كونيا إنساني. أما الساخريون، ونحن أيضا ليبراليين لا نعتقــد بأن هذه الحريات تتطلب إجماعا حول أي موضوع يكون أساسيا أكثر من قابليتهـــا للرغبـــة. ومن وجهة نظرنا نحن، فإن الشيء الوحيد الهام بالنسبة للسياسة الليبراليـــة، وهـــذه القناعـــة مشتركة، وما نصفه بأنه حقيقي أو صالح، هو النتيجة، مهما تكن، لنقاش حر. وبعبارة أخرى، إذا حرصنا على الحرية السياسية، فإن الحرص على الحقيقة والصلاح سيكون من ذاتيهما.»[1]

الواقع، إن هذا الاختلاف بين هابرماس ورورتي في هذه النقطة الجزئية، من نقاط الاختلاف الكثيرة بينهما بخصوص تصوراتهما المتباينة حول المجتمع الليبرالي، تتمحور حول مسألة التواصل *communication* وهي تتدرج ضمن مفهوم النقاش الحر الذي أشار إليه رورتي في نصه السابق والذي لم يقصد من ورائه أنه مرادف لكلمة معفاة من الإيديولوجيا ولكنه يعني ببساطة نوع المناقشة التي تدور داخل مجتمع ديمقراطي حينما تتاح الفرصة لأكبر عدد من الناس المختلفين بالتعبير عن مواقفهم والتفكير فيما يقولون وحينما تكون الصحافة، العدالة، الانتخابات والجامعات حرة، الحركية الاجتماعية قوية وسريعة، والتعليم العالي منتشر والأمية كونية، فهذا ما يراه رورتي يمثل بحق التواصل غير المُحرّف وهو ما يتفق فيه مع هابرماس وهذا التواصل يفيد أنه« نوع من التواصل الذي يتوطد عند يكون لدينا مؤسسات سياسية ديموقراطية والظروف التي تهيئ سير هذه المؤسسات.»[2] نستخلص من هذا التباين بين موقفي الفيلسوفين والذي يعود بالأساس إلى تصور كل منهما إلى ناحيتين:

1- التبرير الذي نعود فيه إلى معيار الحقيقة، فبقدر ما يحاول هابرماس أن يصبغ عليه بعـــدا فلسفيا نظريا خالصا ويجعله ميتافيزيقا يذهب رورتي من جهته إلى تأكيد جانبه التـــاريخي والبراغماتي، التاريخي يتعلق بانبثاق المجتمع الليبرالي ومؤسساته والبراغماتي خاص بما يتمخض من نتائج عن النقاش.

2- التماسك الاجتماعي الذي يمكن أن ينتج عن هذا التصور أو ذاك للإجماع، وقد يفهم مـــن هذا أن هابرماس في ليبراليته يجعله أميل لنزعة اجتماعية أكثر مما عليه عنـــد رورتـــي بينما هذا الأخير يقربه أكثر من نزعة فردية ضمن ساخريته.

وفي هذا الخصوص، يسعى رورتي إلى التوفيق بين النزعتين الساخرية والليبرالية حيـــث يرى أن« الإسمنت الاجتماعي الذي يضمن تماســـك المجتمـــع الليبرالـــي المثـــالي[...]لـــيس

---

(1) Richard Rorty, Contingence, Ironie et solidarité, p. p.124. 125.

(2) Ibid., p. 125.

إلا إجماعا حول الفكرة القائلة بأن هدف التنظيم الاجتماعي هو إتاحة الفرصة لكل واحد لخلق ذاتي على أحسن وجه لاستعداداته ومهاراته وبأن هذا الهدف يقتضي، علاوة على السلم والثروة، «الحريات البرجوازية» الكلاسيكية»[1]

يدرك رورتي، أن نظرته عن الإسمنت الاجتماعي الذي تكون المجتمعات الليبرالية بحاجة إليه ستصادف اعتراضات كثيرة ومنها على وجه الخصوص:

- الاعتراض الأول: يخص سمك هذا الإسمنت الذي لن يكون سميكا في الممارسة: فالخطابة الميتافيزيقية للحياة العامة في الديموقراطيات ضرورية لإدامة المؤسسات الحرة.
- الاعتراض الثاني: يتعلق بالساخري الليبرالي، فسيكولوجيا يكون من المستحيل أن يكون الواحد ساخريا ليبراليا، أي أن يعتقد الواحد منا بأن الفظاعة هي أسوأ شيء نفعله، وأن لا يعتقد ميتافيزيقيا بما هو مشترك بين جميع الكائنات البشرية.[2]

لا يكترث رورتي كثيرا في الرد على الاعتراض الأول ذلك أنه يبدو بالنسبة إليه أمرا عاديا في أن يلجأ إلى خطاب ميتافيزيقي من أجل تعزيز وتبرير تماسك المجتمع في ظل نظام ديموقراطي ليبرالي يخشى على نفسه من تبني وجهات نظر ومفاهيم الساخري المضادة للميتافيزيقا والمضادة للماهوية وأثر ذلك على طبيعة الأخلاق، والعقلانية والكائنات البشرية وفوق ذلك فمثل هذه المواقف تُضعف المجتمعات الليبرالية وتعمل على انحلالها، بيد أن رورتي لا يرى أن هذا التصور وإن بدا مبررا فإنه ليس صحيحا تماما ويكفي بحسبه أن ننظر إلى التماثل الذي كان سابقا بين انحطاط الإيمان الديني وانهيار المجتمع الليبرالي فهذا التوقع الذي كان في هذا التماثل لم يحصل بل على العكس لم يضعف الإيمان الديني وتراجع الدين المجتمعات الليبرالية الغربية وإنما عمل على تقويتها. بينما يولي الفيلسوف اهتماما كبيرا لدفع الاعتراض الثاني ويندر أن نجد نموذجا يجتمع فيه الساخري والليبرالي من حيث أن التزاوج بينهما يبدو تناقضا وأمرا يكاد يكون مستحيلا.

في الواقع، يصعب أن نعثر على نموذج فلسفي يُجسّد هذا الاقتران بينهما عدا ريتشارد رورتي نفسه ذلك أنه وهو يبحث عن نماذج لفكرته عن الساخرية الليبرالية وهكذا يصبح العثور على مثقف من هذا القبيل أمرا متعذرا حتى لا نجزم بأنه أمر مستحيل. حيث يفترض في نموذج المثقف هذا أن يكون صاحب نظرة تفضل في طروحاتها البعد الاجتماعي بشكل يكون أميل فيه إلى اليسار وفي اعتقاده بالعدل والمساواة والحقوق التي تمس غالبية أفراد المجتمع وفي نفس الوقت يكون هذا المثقف حريصا على الحرية وعلى الفردية وعلى تسخير

---

(1) Richard Rorty, Contingence, Ironie et solidarité, p. p125.126.

(2) Ibid , p. 126.

ما يراه كفيلا ومناسبا لأجل تحقيق ذاتيته وكماله الخاص. ورروتي من هذه الزاوية يُشكّل نموذجا وسطا بين صنفين من الفلاسفة يرى أن الصنف الأول منهم يبحث عن أسس فلسفية في تحقق الحرية والدعوة إلى المجتمع الليبرالي وهذا الصنف في اعتقاد رورتي لا يقدم خدمة كبيرة للمجتمع الليبرالي بتسوّيغاته الفلسفية بينما الصنف الثاني الذي يتشكك في أنظمة المجتمع الليبرالي وأجهزته وممارسته القمعية التي تحد من حرية الفرد وتعيق استقلاليته وتفتحه.

بناء على ما سبق ذكره، ينبغي أن نتساءل عن الساخري الليبرالي وما هو المعنى الذي يعطيه إياه رورتي ضمن فلسفته العامة ؟ وما موقعه على خارطة الساحة الفكرية والسياسية ؟ وما هو الدور المنوط به ؟ وما هي التطلعات المنتظرة منه ؟ وأي طموح اجتماعي يتوقع أن يكون له ؟

يشرح رورتي ما يقصده بالساخري في نصه الذي يشير فيه أيضا إلى الشروط التي ينبغي توافرها فيه حتى يمكن الحكم عليه بأنه كذلك فيقول: حسب تعريفي له فإن« الساخري هو من تتوفر فيه ثلاثة شروط:

(1) أن تكون لديه شكوك جذرية ودائمة حول اللغة النهائية التي يستخدمها باستمرار، لأنه يخضع إلى ضغط كبير من لغات أخرى، وهي لغات ينظر إليها على أنها نهائية من قبل أناس آخرين أو في الكتب التي يصادفها؛

(2) إنه يعتقد بان تفكيره المصُوغ في لغته الحاضرة لا يستطيع تأكيد أو تبديد شكوكه؛

(3) حتى يتمكن من أن يفلسف وضعيته، فلا يتصور أن تكون لغته أقرب إلى الواقع من الآخرين، وأن يكون على اتصال بقوّة أخرى غير ذاته.»[1] ومن دون شك فإن هذه الشروط تساعدنا على التماس سمات للساخري. فما هي هذه السمات ؟

2- سمات الساخري:

إذا جاز لنا أن نصف الساخري من خلال الشروط الثلاثة التي وضعها رورتي فسوف يكون ذلك من خلال النزعة الشكّية التي يرى رورتي أنه يتوجب عليه أن يتحلى بها، ففي تأكيدات خطابات الآخرين المتسمة بالدوغمائيات نجده حذرا على الدوام من الاعتقاد بأن خطابه نهائيا أو يمكن أن يكون نهائيا وهو يعتقد بأن ذهنه الارتيابي *Esprit Sceptique* تحتم عليه المراجعة المستمرة وعدم الركون إلى الوثوق المفرط الذي يكون صفة ملازمة لما يصفه رورتي بالميتافيزيقي فيما مقابل الساخري. وفي هذه النزعة ما يجعلنا نحكم على ساخرية

---

(1) Richard Rorty, Contingence, Ironie et solidarité, p.p. 112. 113.

رورتي بأنها ما بعد حداثية فإذا أمكن القول مع تيري إيغلتون بأن« ما بعد الحداثة هي أسلوب في الفكر يرتاب إزاء الأفكار والتصورات الكلاسيكية مثل الحقيقة، العقل، الهوية والموضوعية، والتقدم أو التحرر الكوني، والأطر الأحادية، والسرديات الكبرى أو الأسس النهائية للتفسير.»[1] فإن هذا المعنى هو بالذات ما ينطبق على فلسفة رورتي الساخرية التي تبرز خاصيتها الأساسية في الارتياب والتشكيك حيال ما رسخته ميتافيزيقا الأنوار وإبستمولوجيا الحداثة.

وإذا كانت أهم خاصية أو شرط يستفاد من شرح رورتي هو النزعة الشكّية التي ينبغي أن يتحلى بها الساخري فإن الخاصية الأساسية التي يجب توافرها في الليبرالي هي رفضه المطلق للفظاعة والقسوة أو حسب التعبير الذي يستعيره رورتي من جديث شكلار Judith Shklar فـ« الليبراليون ينظرون إلى أن القسوة هي أسوأ الأشياء التي يمكن أن يفعلوها.»[2] إن رورتي حينما يربط بين الساخرية والليبرالية فما ذلك إلا تأكيد منه على جملة من النتائج التي يمكن اسشتفافها من موقفه الفلسفي والبراغماتي منه على وجه الخصوص:

أولا: تعطي فلسفة رورتي الساخرية أولوية للسياسة على الفلسفة أو بتعبير أصح للديموقراطية على الفلسفة، فهذه الأخيرة من حيث هي« تفسير للعلاقة بين نظام [يعتبره راولس معطى لنا سلفا] والطبيعة الإنسانية لا تعني شيئا بالنسبة للديموقراطية السياسية وحينما تتصادمان، فإن الديموقراطية تتفوق على الفلسفة.»[3] وهو نفس موقف رورتي الذي اعتبر عند بعض المثقفين بمثابة صدمة من حيث مواقف تصدر من فيلسوف يرغب في فلسفة من دون فلسفة أو يريد بمعنى أوضح أن تكون الفلسفة فلسفة بل ربما نقرأ في طروحاته حديثا عن ما بعد الفلسفة أو عن نهاية الفلسفة بما يدعونا إلى تصور فلسفة من دون منهج أو من دون امتياز ورفض لكل بعد نظري ميتافيزيقي. وقد بدا هذا الموقف عند رورتي واضحا عندما صرح:[4] « يجب أن تبقى الفلسفة منفصلة عن السياسة بمثل

---

(1) Terry Eagleton, The illusions of postmodernism,.p. vii.
(2) Richard Rorty, Objectivisme, relativisme et vérité, p.216.
(3) Richard Rorty, Contingence, Ironie et solidarité, p. 112.
(4) كان هذا التصريح لـ رورتي في ختام المداخلة التي ألقاها في نوفمبر 1985م، بـ غوادالاخارا بالمكسيك ضمن أعمال ملتقى الأمريكتين للفلسفة وكان رورتي قد صب النار على الزيت بحسب تعبير ماكارتي. ذلك أن كثيرا من فلاسفة أمريكا اللاتينية الحاضرين في الملتقى ينظرون إلى الفلسفة وثيقة الصلة بالسياسة وهم على ارتباط كبير بالتقليد الماركسي وتيارات اليسار ممتدة الجذور في دول أمريكا اللاتينية يضاف إلى هذا كله أن محاضرة رورتي سبقتها جلسات طويلة هيمنت فيها النقاشات على المسائل المتعلقة بالإمبريالية الثقافية في العلاقة بين الفكر الأوربي وشمال أمريكا إزاء الفكر اللاتينو ـ أمريكي.

ما يكون الدين منفصلا عنها... فمحاولة تأسيس أو إقامة النظرية السياسية على نظريات شمولية لطبيعة الإنسان أو للغاية من التاريخ كأن أثرها السلبي أكثر من الإيجابي. ينبغي ألا نفترض بأن مهمتنا، بوصفنا أساتذة للفلسفة، هي أن نكون طليعة الحركات السياسية... يتوجب أن نتصور السياسة بكونها واحدة من الفروع التجريبية أكثر من كونها نظرية.»[1]

ثانيا: يبدو أن مثل هذا الطرح ما هو إلا انعكاس لرفض رورتي للإبستمولوجيا وهيمنة البحث عن الحقيقة والمطلق وكل المنطوقات التي شحنت الفكر الفلسفي الغربي ابتداء من عصر النهضة وحتى قبله وقد تجسّد هذا الرفض الـ رورتي في كتابات الفيلسوف لاسيما منها كتابه الرئيسي الفلسفة ومرآة الإنسان.

ثالثا: يمكن اعتبار هذا الموقف نتيجة أيضا لموقفه من مذاهب الفلسفة الميتافيزيقية بحيث يتجلى لنا من هذا رفضه لزعم هذه المذاهب في قولها بالماهوية والقول بحقائق الأشياء في ذاتها وفق التصوري الأفلاطوني-الكانطي.

رابعا: يتجلى لنا هدف رورتي من الرفض المشار إليه في تطهير الليبرالية من بقايا الميتافيزيقا وجعل ثقافة الليبرالية أكثر شاعريّة تستند إلى المخيّلة ومنطق الرغبة والمنفعة أكثر من استنادها إلى العقل أو أن تبقي على اهتمامات ميتافيزيقية اعتبرت منذ الفلسفة اليونانية جزءا لا يتجزأ من البحث الفلسفي.

خامسا: يهدف رورتي كذلك من وراء إنكار كل قوة فوق إنسانية يمكن أن لها أثر على توجيه التجربة الإنسانية تاريخيا إلى إضفاء صبغة علمانية على ثقافة الليبرالية التي يدافع عنها. وفي هذه النقطة يتجه موقف رورتي إلى مناهضة الفيلسوف اللاهوتي وتجاوز الليبرالية إلى مستوى ترقى فيه إلى مرحلة ما بعد- دينية.

سادسا: بإمكاننا أن نقرأ في تصور رورتي هذا، الدعوة إلى بناء اجتماعي ينحو صوب مفهوم أقرب إلى ما بعد حداثي من حيث أن رفض القطيعة مع فكر التنوير ومفاهيمه في العقلانية والذات الفردية التي يدافع عنها هابرماس تشكل أطروحة رورتي ما بعد الحداثية.

سابعا: تنفي الساخرّية الليبرالية أية مسؤولية للفرد خارج ذاته والمحيط الاجتماعي الذي يعيش فيه، فنفيه لمقولات الجوهر، الحقيقة، المطلق تضعه أمام مصيره من دون الالتفات إلى قوى غيبية خارجية غير إنسانية ومن هنا فثقافة الساخرية الليبرالية تركز على استقلاليته وحريته بما يتيح له التحقيق والخلق الذاتي.

---

(1) Thomas Mc Carthy, «Ironie Privée et décence publique: Le nouveau pragmatisme de Richard Rorty», in, Lire Rorty: Le pragmatisme et ses conséquences, op. cit., p. 77.

ثامنا: لا يكون الإنسان تبعا لهذا التصور من ضبط مسؤولية الفرد إلا جملة من الرغبات والاعتقادات بمثل ما كانت تتصوره الفلسفات التقليدية- وخاصة المثالية منها بما يوحي أن له جوهر لا بد أن تتطابق معه تلك الرغبات- ولكنه يمتلك جملة الرغبات والاعتقادات من حيث هي شبكة أو نسيج متين يحكمه مبدأ الرغبة والمنفعة البراغماتي.

تاسعا: الساخري في لغة رورتي هو النموذج الحق للمثقف الحديث الذي لا يمكن أن يوجد إلا في المجتمعات الليبرالية لأنها هي من يعطيه الحرية للتعبير عن اغترابه. ومن هنا يبدو ارتباط الساخرّية بالليبرالية أمرا بديهيا بنفس القدر الذي يكون فيه الساخري ضد– الليبرالية أمرا بديهيا كذلك.

عاشرا: الساخري يقدم في معجمه الجديد الواصف إمكانات عديدة لما يمكن أن يكون عليه الآخرون ويكون بذلك كبير الخيال في تصوراته لما قد يتعرض له غيره من أنواع الإهانة الفعلية أو الممكنة.

وفي« ظل ثقافة ليبرالية ساخرية، فإن الجمع، من طرف الميتافيزيقي، بين النظرية والأمل الاجتماعي ولكن أيضا الأدب بالكمال الخاص، سيكون معكوسا.»[1] ويضيف رورتي واصفا الثقافة الليبرالية الساخرية أو الثقافة ما بعد فلسفية فيقول:« وفي ظل ثقافة ميتافيزيقية ليبرالية، فإن الفروع المعرفية التي كانت مكلفة بالنفاذ للمظاهر الخاصة المتعددة لبلوغ واقع مشترك عام- التيولوجيا، العلم، الفلسفة – هي نفسها الفروع التي كان من المفروض أن تضمن التلاحم بين البشر وهكذا تساهم في إبعاد والقضاء على الفظاعة. بينما في ظل ثقافة ساخرية، فالفروع التي تختص بوصف داخلي للخاص والمزاجي هي من يتولى هذه المهمة. وبالخصوص، الروايات والأتنوغرافيا التي تعمل أكثر على التحسيس بالألم لأولئك الذين لا يتحدثون لغتنا، كما يتوجب عليها أن تقوم بالعمل الذي يفترض أن تقوم به البراهين المقدمة حول الطبيعة الإنسانية المشتركة.»[2]

الحقيقة أن رورتي يضعنا أمام مقابلة بين صنفين من المثقفين أو فيما يقابل ما يدعو إليه ويسمّيه الساخري نجد نموذجا آخر ما يدعوه بالميتافيزيقي، وفي ما يرويه لنا رورتي، « فإن الطريق المؤدي إلى الثقافة الساخرية لما بعد الحداثة يتعلق بتحرر تدريجي لسيادة العقل بالدفاع والتوجه نحو الأستيطيقا. هذه الرواية تبنى على سلسلة من التقابلات الثنائية المتوازية التي تعد خصومة مركزية بين العقل والجمال.»[3] وأهم ما يميّز كل نموذج من الصفات يمكن أن نجعله في هذا الإطار من المقابلة بينهما:

(1) Richard Rorty, Contingence, Ironie et solidarité, p. 138.

(2) Ibid, , p. 138.

(3) Richard Shusterman, Vivre la philosophie: Pragmatisme et art de vivre, p.125.

السـاخري	الميتـافيزيقي
ذو نزعة شكية	ذو نزعة دوغمائية
استعارة	حقيقة
عارضية	ضرورة
كلبي	جزئي
عام	خاص
شعر	فلسفة
رواية	استدلال
خطابة	منطق
خلق	اكتشاف
دفاع	أساس
مظاهر سطحية	واقع عميق
روائيين	منظرّين

يذهب رورتي في مقارنته بين صنفي الليبراليين الساخري والميتافيزيقي إلى استخلاص فرقين أساسيين بينهما:

- الأول: يتعلق بالشعور الفعلي لكل واحد منهما لما يمكن أن يقدمه وصف جديد لليبرالية.
- الثاني: يتعلق بشعور كل واحد منهما بالرابطة الموجودة بين الأمل العمومي والسخرية الخاصة.

إن هذا الفرق بين الميتافيزيقي والساخري لا ينحصر في هذا الإطار الضيق من الإحساس والشعور لديهما كونهما مواطنين داخل مجتمع ليبرالي وتكون لكل منهما نظرته الذاتية لذاته كونه فردا كامل الحقوق ومتميزا بشخصيته المعنوية أولا وللآخرين الذين يقاسمهم العيش ضمن هذا الفضاء الاجتماعي والسياسي المتميز بأسسه وضوابطه والمحكوم بتقاليده وجذوره التاريخية ثانيا. هذا الفرق بين الرجلين، بدا حسب رورتي متعلقا بنوعية الإجابة التي يقدمها كل منهما على أسئلة من قبيل: ما ذا يعني الإذلال ؟ أو لماذا يتوجب علي تفادي الإذلال ؟ فالإجابة المقدمة تترجم شعورهما في إعادة وصف الليبرالية.

والحقيقة أن الإجابات ليست وحدها المسؤولية عن تحديد هوّية الميتافيزيقي من الساخري ورورتي في هذه النقطة يبدو لنا أنه يفترض ما يضاد طروحاته حتى وإن كانت غير موجودة

فعليا وربما افتعلها ليوهم من يخاطبهم بجدية الساخري حتى لا يعتقد أن بطله الساخري تعوزه الجدية وانطلاقا من هذا لا تكون الإجابات المتوقعة فقط بل الأسئلة المطروحة وكيفية طرحها هي ما يحدد طريقة كل منهما ويعطينا تصور كل واحد منهما للمجتمع الليبرالي.

من زاوية ما سبق التساؤل حوله، يسأل ليك بيغن Luc Bégin،[1]إن كان يتوجب أن يأخذ موضوع حقوق الإنسان- وهو موضوع هام في حياة المجتمعات الديمقراطية الليبرالية الحديثة كحقوق الإنسان- بجدّية بتعبير دوركين أم ينبغي أن ينظر إليه نظرة ساخرية وفق تصور رورتي؟ ومن المفيد التذكير بأن السياق الذي برزت فيه الحقوق داخل المجتمعات الليبرالية بشكل مغاير لما طرحت فيه سابقا أي من خلال لعبة الدلالة لمعجم الحقوق ضمن مسار المجتمعات التعددية وحيث تعرضت مزاعم الخطابات الأساسية إلى انتقادات جذرية مما أدى إلى انفصال المعجم الجديد للحقوق عن التمثلات المؤسسة(التصور العقلاني للطبيعة الإنسانية أو نظرية العقد الاجتماعي)التي مكنت من تحقيق مشروعية وضع منظمة سياسية تتمحور على الدفاع على الحقوق.[2]هذا الانفصال تحول تدريجيا إلى أداة لترقية مصالح فورية للأفراد أو الجماعات كما ظهرت لغة أكسيولوجية سعت إلى المطالبة بحقوق جديدة وربما كان ذلك بنظرة كلبية إزاء فكرة الحقوق ذاتها. لهذا كان رأي رورتي حول دور الدور الذي يمكن أن تلعبه الفلسفة في ثقافة تبدو أكثر فأكثر ساخرية، لا يكون السعي لتحقيق الكمال الخاص أكثر من أية مهمة اجتماعية قد يزعم الميتافيزيقي الوصول إليها لما ينظر إلى أن خطابه كفيل بتحريرنا من السلطة أو أن خطابه هو الأفضل بما يفيد أنه الأكثر مطابقة للواقع.[3]

ضمن هذا المنظور، يوضح رورتي موقفه من أن الساخرية لا تقدم وعودا بخصوص مهمة منتظرة للفلسفة على الصعيد الاجتماعي لأنها لا تدعي مسبقا بإمكانية الوصول إلى غاية ترى أنها من تركات الماضي وقد رفضتها ضمن مفاهيمها وهذا في رأي رورتي لا يمنع الساخري من أن يكون ليبراليا ولكنه لن يكون تقدميا أو ليبراليا ديناميكيا بالمعنى الذي يزعمه الميتافيزيقيون الليبراليون، لأنه لا يمنح مثلهم نفس نوع الأمل الاجتماعي.[4]بل يبدو أمله الكبير في رؤية دائرة التسامح تتسع أو إن شئنا إضفاء مبدأ التسامح على الـ" نحن" الذي سيفضي بدوره إلى السلم.

---

(1) Luc Bégin, «Prendre les droits au sérieux ou avec ironie ? » in, G. Hottois & M. Weyembergh, Richard Rorty: Ambiguïtés et limites du postmodernisme, P.P.223.224.

(2) ذلك ما حمله عنوان مقال رونالد دوركين R. Dworkin النظر إلى الحقوق بجدية Taking rights seriously ودوركين معروف كونه من أبرز الوجوه الأمريكية في القانون المعاصر ومن المنظرّين المشددين على ضرورة إعطاء دور رئيسي للمبادئ والقيم الأخلاقية في القانون وهو معروف أيضا بكونه أحد المساهمين في الجدل الدائر بين الليبراليين Liberals بزعامة راولس والجماعويين Communautarians بزعامة ساندل بشأن نظرية العدالة.

(3) Richard Rorty, Contingence, Ironie et solidarité, p.p. 132.133.

(4) Ibid, p. 133.

ثالثا: مبدأ التسامح:

يتجلى اليوم وأكثر من وقت مضى أن الظروف والأحداث التي تتعاقب من حين لآخر، تستوجب ضرورة التفكير وإعادة التفكير باستمرار في مشاكل ومعضلات الإنسانية، فيما يتصل بتاريخها، حاضرها ومستقبلها، في جوهر كيانها الاجتماعي والسياسي، في أنماط بناءاتها الاجتماعية، في سياساتها التربوية وطرائقها البيداغوجية، في آليات تواصلها ووسائل إعلامها، في نتائج علومها وتطبيقات فنونها، في توازناتها الاقتصادية وهمومها المعيشية وبكلمة، فإن عمل الفلسفة نتصوره جزءا من النظر والتفكير فيما كل ما يمس الكائن الإنساني عن قرب في معضلاته الفردية والجماعية على السواء، أي التفكير في كيفية الوصول إلى بناء اجتماعي متوازن يحلو فيه لأفراده العيش المشترك بما يتوفر لهم من الاستقرار والسلم والتسامح والتضامن.

في كثير من الأزمات الاجتماعية والسياسية الماضية والحاضرة التي نقرأ أحداثها وتفاصيلها في كتب التاريخ وفي الواقع المعيش، نقف على حقيقة تبدو لنا من ضرورات الاجتماع الإنساني ومن دونها تستحيل الكائنات البشرية إلى وحوش تعيش في غابة يستبد القوي فيها بالضعيف بما أهلته الطبيعة لذلك وما أمدته به من أسلحة لكن عند الإنسان فالجزء الحيواني، أي الطبيعي فيه، يتضاعف بما ينتجه من وسائل وأدوات لأجل تحقيق أغراضه في الاستبداد والسيطرة.

من هذه الزاوية يصح لنا أن نتساءل عن أهمية التسامح ودوره في الوصول بالاجتماع البشري إلى كماله. ويكون تساؤلنا المشروع عن التسامح كقيمة إنسانية هل هو قيمة في حد ذاته ؟ أم أن قيمته تنتج فيما يترتب عنه ؟ فرديا واجتماعيا من تساكن وتوافق ينعدمان إذا غاب التسامح. هل التسامح فعل تلقائي وطبيعي في الإنسان ؟ أم أنه مسألة بحاجة إلى تهذيب وتربية ؟ يكون فيها لعامل التنشئة الاجتماعية الدور الرئيس لحث أفراد المجتمع على التمسك به والعمل على ترقيته.

في عرف فلاسفة الأخلاق والسياسة التسامح فضيلة وقيمة من القيم الأساسية التي يبنى عليها كل بناء اجتماعي، ويتقوم بها التعايش البشري ومن هذا المنظور فإن فيلسوفا مثل راولس ينظر إلى مفهومه«عن المجتمع المنظم كونه مجرد امتداد لفكرة التسامح الديني.»[1] أو إن ما يمكن أن نفهمه من قول راولس هذا بأن التسامح شرط أولي للحديث عن مجتمع

---

(1) John Rawls, «Une conception kantienne de l'égalité», in, John Rajchman et Cornel west (sous la direction), La pensée américaine contemporaine, traduction de l'américain par André Lyotard-May, (Paris, PUF, 1re édition, 1991), p.312.

منظّم وهل يعقل بأن يتخيل الواحد منا نموذجا اجتماعيا منظما مسالم متضامنا من دون شعور أفراده بأهمية التسامح وترقيته فيما بينهم وتقبل كل واحد للآخر والاعتراف له بحقه في الاختلاف ؟ فالتسامح يقول مايكل وولتزر هو ما« يجعل بالامكان وجود الاختلافات؛ والاختلافات تجعل من الضروري ممارسة التسامح.»[1] يغدو الحديث من هذا المنظور، أمرا يتساوق مع الإقرار بالاختلاف والتنوع وتقليص دعوات الموضوعية والمطلقية وقبول الآخر وفسح أكبر قدر من الحرية في الرأي والقول كما في الفعل والممارسة.

1- التسامح فضيلة السياسة:

لقد شكل التسامح نقطة جوهرية في تفكير الفلاسفة الذين انشغلوا بالتنظير لقيام المجتمعات واستمرارها. وهكذا عملوا على تحليل الظواهر السوسيو-تاريخية بما تحتويه من عناصر، سياسية، دينية، عرقية وثقافية وهي العناصر التي غالبا ما تكون من العوامل الرئيسية في حدوث حالات اللاتسامح. لكن الحديث عن التسامح فلسفيا يجرنا إلى تقرير ما يمثله التسامح من موقف متعقل وأخلاقي يعكس جوهر الكائن الإنساني وقد حرص المفكر فتحي التريكي على إبراز جانبي المعقولية والأخلاق وتوضيح الجدلية القائمة بينهما في قوله:«....إذا كان العقل ملكة تهتم بتنظيم معارفنا وسلوكنا، فإن التسامح موقف متعقل وأخلاقي في السلوك والعلاقات البشرية. ولهذا، فإننا لا نحصره في الميدان الديني فقط، بل نجعل منه موقفا سياسيا ضد كل تعصب وانغلاق في العلوم والأديان والسياسة والأخلاق. هو بالأحرى مبدأ النضال ضد ما لا يقبل انطلاقا من إنسانية الإنسان. فالتسامح نضال ضد اللامقبول.»[2] إن النضال ضد اللامقبول يكمن في كيفية تحويل أو الانتقال بالتسامح من مجرد وعي فردي بضرورة قبول الآخر إلى واجب الفعل السياسي.

ومن هذا المنظور، فإن ظهور التسامح في عصر النهضة والعصر الكلاسيكي بأوربا، اعتبر بمثابة ثورة ثقافية: رد فعل أخلاقي وسياسي ضد الطابع العدواني، المُدمّر والعبثي لحروب الدين بين الكاثوليك والإصلاحيين. وقد تولد عن تلك الصراعات الأخوية نتائج انتهت إلى سلام أملاه العقل وكان بمثابة ميلاد عقل جديد، مبني على الحق الطبيعي في المجال السياسي، على العقل العلمي وذهن الاختبار الحر على المستوى الفكري ولما يمكن تسميته على المستوى الأخلاقي بالنسبية الثقافية.[3]

---

(1) Michael Walzer, Traité sur la Tolérance, traduit de l'anglais par, Chaïm Hutner, Editions Gallimard, 1998, p.10.

(2) فتحي التريكي، الحداثة والفكر السياسي، ضمن، الفكر العربي المعاصر، مجلة فكرية مستقلة تصدر عن مركز الإنماء القومي، بيروت/باريس، العدد 78-79، جويلية-أوت 1990م.، ص.21.

(3) Gérard Leclerc, La mondialisation culturelle : Les civilisations à l'épreuve, (Paris, PUF, 1re édition, 2000), p.475.

وهكذا مثلا عندما كتب جون لوك بحثه رسالة في التسامح *Lettre sur la tolérance* كان مقصده من التسامح بأنواعه المختلفة سياسيا، اجتماعيا، دينيا أو أخلاقيا، الديني منه بالخصوص لكن هذا لا يعني أن هذا الجانب بالغ الأهمية لا يمارس تأثيره على الحياة الاجتماعية والسياسية وما يكون له من تبعات على أخلاق الفرد والجماعة.

الواقع أن اهتمام لوك بمسألة التسامح يعود إلى ثلاث نقاط مركزية:

- كونه منظرًا وصاحب فلسفة اجتماعية وسياسية تمثلت فيما أدلى به من تصورات خاصة بالعقد الاجتماعي وتنظيم الحكم بناء على فصل السلطات التشريعية، القضائية والتنفيذية وكل هذا الزخم الذي جاءت به آراء لوك يجعل لا محالة التسامح نقطة هامة في تفكير الفيلسوف وأكثر من هذا فهو« يرجع كل المساوئ والآفات الاجتماعية إلى اللاتسامح سواء في التاريخ أو في التجربة.»[1]
- بناء على الظرف التاريخي الذي عاشته إنكلترا بدءا من القرن السادس وخاصة مع حكم هنري الثامن والأحداث التي عرفتها البلاد داخليا وخارجيا آنذاك والتي لا تزال آثارها بادية إلى اليوم (إيرلندا على سبيل المثال) ومما لا شك فيه أن واقعا كهذا يحتم على الفيلسوف أو على الأقل يدفعه إلى التفكير الجدّي في مسألة التسامح.[2]
- الميل الذي أبداه لوك نحو التسامح كان من خلال سفره إلى مدينة كلف الألمانية في إطار مهمة دبلوماسية حيث أقام عدة أشهر هناك وقد أثّر في نفسه ما كان يسودها من تسامح بين مختلف الطوائف الدينية الكالفنية واللوثرية والكاثوليكية في ممارستها لطقوسها وشعائرها الدينية بكل حرية.

غير أن المنطلق التاريخي أو الديني الذي حفّز لوك على أخذ موضوع التسامح بالجدية الكافية- وهو أمر يبدو لنا في غاية البداهة من حيث الحضور القوي والمهيمن لعنصر في حياة الإنسان ولا سيما في تلك الفترات التاريخية التي لم ينفك فيها الارتباط الإنساني بالدين- لا ينفي خلوه من البعد السياسي من حيث أن لوك قد« سار في طريق سياسي وقد أظهر بحسب تعبيره، أنه لا يعود إلى السلطة المدنية أن تدير أمور المعتقدات الدينية للأشخاص ولا أن تقودهم إلى الخلاص.»[3]

---

(1) Jean-Fabien Spitz, «John Locke: la découverte du principe de laïcité», in, magazine littéraire, N° 363 Mars, 1998, p.28.

(2) مما هو معروف أن رسالة التسامح لـ لوك كتبت سنة 1667م. لكنها لم تنشر إلا بعد وفاته بقرنين من الزمان وبالضبط في سنة 1867م. في كتاب بعنوان: "حياة حون لوك".

(3) Jean-Fabien Spitz, «John Locke: la découverte du principe de laïcité», in, magazine littéraire, N° 363 Mars, 1998, p.29.

في رسالته المذكورة يعلن لوك أن الدين بالنسبة إليه ليس هو عراقة المكان واللقب وجلالة العبادة في ظن البعض وليس هو الزهو بصلاح النظام واستقامة الإيمان كما يبدو للبعض الآخر فهذه حسب لوك تشكل علامات ودلائل على الصراع من أجل السلطة والنفوذ والقوة والثروة. « بيد أن الدين الحق شيء آخر: إنه لم يوجد للفخفخة المظهرية، ولا لسيطرة الإكليروس، ولا للعنف، بل وجد لتنظيم حياة الناس وفق للفضيلة والتقوى.»[1] وهذه الحقيقة لن تتجسد في نظر لوك إلا انطلاقا من ذاتية الفرد في تمسكه بطهارة الحياة وصفاء الأخلاق والشفقة ووداعة النفس. وهنا بالذات يتجلّى الإشكال الذي بات مطروحا في مجال الدين بين تصور يقربه أكثر من الجانب الذاتي والشخصي ويحصره في دائرة الخصوص التي تهم الإنسان الفرد وبين تصور يريد أن يبقي على طابعه الاجتماعي ودائرة العموم.

في نفس الوقت تقريبا- أي في نهاية القرن السابع عشر- الذي كتب فيه لوك رسالته حول التسامح اهتم مفكر آخر هو بيار بايل Pierre Bayle[2] بموضوع التسامح وأولاه عناية كبيرة إلى حد جعل يصفونه بأنه هو من مهد الطريق نحو تصور حديث للتسامح. وهو تصور حديث« لم يعد مبنيا على شرط سلبي في قبول الألم بسبب أفعال ومعتقدات الآخرين، مثلما تريد أن يحملنا على تصور ذلك ما هو متضمن في الناحية الاشتقاقية للكلمة«*tolerare*». ولكنه تصور مبني، وبشكل أكثر إيجابية، على الاعتراف بالامتياز الذي يكون لكائن ما في السلوك، في الاعتقاد، في الغواية مثلما يرى ذلك مناسبا وحسنا طالما أن ذلك لا يلحق ضررا بالقوانين الموضوعة من أجل حماية الجماعة كاملة.»[3] تتشابه الظروف التي اعتنى فيها لوك

---

(1) جون لوك، رسالة في التسامح، ترجمها عن اللاتينية مع مقدمة مستفيضة وتعليقات، د. عبد الرحمان بدوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1988م.، ص.65.

(2) بيار بايل (1647-1706م.) فيلسوف وناقد فرنسي، صاحب أول قاموس للأفكار، الذي كان بمثابة واحدا من المصادر الأساسية لفلسفة الأنوار. تحول تحت تأثير أساتذته اليسوعيين نحو الكاثوليكية في سنة 1669م.، ولكنه عاد إلى البروتستانتية سنة من بعد وقد استخلص من تجربته تلك مقاله عن التسامح الديني والذي عنوانه: Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus Christ: << Contraints-les d'entrer>> . هذا المقال يندرج في سياق تاريخي يناضل ضد اللاتسامح الديني الذي تعرض له البروتستانت في فرنسا في أعقاب إلغاء الملك لما عرف بمنشور نانت في أكتوبر من سنة 1685م.، وفي ظل حملة الاضطهاد التي تعرض لها البروتستانت سجن شقيق بايل الأكبر جاكوب من دون سبب وتوفي في السجن سنة 1685م. فبادر من بايل بين سنتي 1686و1687م.، بالكتابة حول موضوع التسامح مدافعا عن إخوته في الديانة الكالفنية.

(3) Bjarne Melkevik, «Rendre justice à Bayle: A propos de la tolérance et du droit», in, P. Dumouchel, B. Melkevik, (dir.) Tolérance, Pluralisme et Histoire, (Montréal/ Paris, L'Harmattan (coll. «Ethikè»), 1998), p.289.

وبايل بموضوع التسامح ليس فقط من ناحية العصر ولكن أيضا من ناحية المكان فهما على التوالي من إنكلترا وفرنسا وكلاهما من أوربا، هذه القارة التي بدأت في تلك الفترة تشق طريقها نحو الأنوار والحداثة والتقدم غير أنها ما زالت تئن تحت وطأة التسلط والتعصب الديني. إن ما يتشابه فيه أكثر الفيلسوفين هو التفكير في التسامح انطلاقا من الجانب العقدي الذي تجسد فيه عبر التاريخ اللا تسامح.

1- قيمة التسامح في المجتمعات الحديثة:

تفاديا لما عاشته مجتمعات أوربا والعالم الجديد من مآسي وتجارب عنيفة فإنها حرصت عند انبثاق مشاريعها السياسية الحداثية على فصل الدين عن الدولة، حياد الدولة، حرية المعتقد والفكر، مساواة المواطنين أمام القانون واعتبرت هذه بمثابة مبادئ أساسية لليبرالية السياسية وهي مشتقة بدورها من مبدأ التسامح.[1] إن مجتمعات اليوم ليست في منأى من تجارب الماضي المرعب، وهي تعلم أنها تواجه في كيانها الاجتماعي المتعدد إثنيا وعرقيا والمتنوع ثقافيا ودينيا معضلات متصلة جلها بكيفية ضمان استقرارها وأمن مواطنيها وعدم تكرار تجارب الماضي المأساوية بعنفها ولا تسامحها.

إن إيراد لوك وبايل كنموذج للفلاسفة الذين فكروا بعمق ونظروا للتسامح بوصفه مسلكا فكريا وأخلاقيا وظاهرة اجتماعية لا يشير إلى كون هذه المسألة قد انتهى أمرها وباتت من الماضي وإنما هو أساس جدير بإعادة التفكير فيه بجدية وعمق وبإعادة الاعتبار له من جديد لا سيما وأن المجتمعات المعاصرة متعددة الثقافات *multiculturalisme* تواجه صعوبات جمة على مستوى خطابات الجماعات الضاغطة بين الإدماج والاندماج والتأرجح السياسي بين القبول والرفض للجاليات وأيضا على مستوى تمسك الأقليات بهوّياتها الدينية والثقافية والعرقية. مثل هذه العوامل وأخرى كثيرة تدفع إلى القول بأن مجتمعات العالم المتقدم والتي هي مركز استقطاب للأفراد المهاجرين منذ قرون إلى غاية اليوم تعيش بداخلها الجماعات المختلفة والمتنوعة دينيا على وجه الخصوص أوضاعا يمكن وصفها بالصعبة لاسيما في ظل أحداث كالتي عرفتها أمريكا في 11سبتمبرمن سنة 2001م.

إذن، ففي البلدان المتقدمة بدأ النقاش يزداد حدة حول قضية التعايش السلمي بين الأفراد والجماعات في ظل الديمقراطيات الغربية والتي أبرزت بعض الأحداث أن التسامح أصبح أكثر من أمر ضروري لتحقيق توازن المنشود بين دائرتي الخاص والعام في حياة الفرد.

---

(1) Denis Lacorne, «Tolérance américaine», in, magazine littéraire, N° 363 Mars, 1998, p.59.

إن الإشارة إلى الدول المتقدمة في خضم الحديث عن التسامح لا يفيد أن الدول المتخلفة، دول العالم الثالث ومجتمعاتها، وهي أيضا، متنوعة في نسيجها الاجتماعي بما يتضمنه ذلك النسيج من تداخل وتشابك ومن انفصال وتنافر في العناصر الدينية، العرقية، اللغوية، الثقافية والاقتصادية المكونة لها مستغنية عن التسامح وليست في حاجة إليه بل إن الأحداث التي وقعت وتقع في أيامنا في أنحاء مختلفة من العالم وبالخصوص في إفريقيا وآسيا تبرز بما لا يدع مجالا للشك قيمة التسامح وأهميته في التماسك والاستقرار الاجتماعي وعدم الانحراف نحو اللا أمن والعنف. وهو بالفعل وضع المجتمعات التي غابت عنها فضيلة التسامح وحل بدلها خطاب الرعب والعنف وانحدرت في اتجاه مستويات التدنّي الأخلاقي والسياسي ولم يعد فيها اعتبار للمعاني والقيم التي حملتها الديمقراطية والفكر السياسي الحديث كالمواطنة والإخاء المساواة والعدل والحس المدني.

فعند إجراء مقارنة بسيطة بين مجتمعات راقية ومتقدمة وأخرى متخلفة تقليدية على المستوى التنظيم السياسي والتطور التكنولوجي على الأقل يتبين لنا أن المعضلات الناتجة عن نوعي المجتمع تستدعي التفاتة بمبدأ التسامح ولا مراء من القول بأن«التسامح يأخذ هنا صبغة خاصة، لأنه يريد فتح المجتمعات المنغلقة والتحول بها من مجتمعات قبلية، أسطورية أو دينية تعتمد الخيال السحري إلى مجتمعات تعاقدية تبني شرعية سلطتها على انضواء الجماهير تحت مجموعة القوانين تحترمها وتعمل على إرسائها داخل طيات المجتمع، فتصبح الدولة بذلك دولة المؤسسات ودولة القانون لا دولة الأفراد أو العائلات.»[1]

إن هذا الانضواء للأفراد داخل منظومة قانونية تكون بمثابة مؤسسات يحترمها الجميع فتضمن لهم حقوقهم هو ما أدركه منذ عصر التنوير المُنظرون وعملوا على إرساء قواعده وآلياته والتسامح الذي ثمنوه لم يعد فقط فضيلة تدرك نظريا وتوضع على الرفوف بل إن ممارستها تستوجب تشريعا وضبط قوانين تتحدد معها الحريات والحقوق وتلزم كل فرد في العلاقات الاجتماعية بما عليه من واجبات.

في هذا السياق، يندرج مشروع الرواد الأمريكيين، وخاصة منهم توماس جيفرسون[2]

---

(1) فتحي التريكي ورشيدة التريكي، فلسفة الحداثة، ص.72.

(2) توماس جيفرسون Thomas Jefferson (1743-1826م.) كاتب سياسي ورجل دولة أمريكي وثالث رئيس للولايات المتحدة الأمريكية من 1801إلى 1809م.، لعب دورا أساسيا في الحياة السياسية الأمريكية بدءا من التشريعات التي قادها في ولاية فرجينيا التي كان حاكما لها والخاصة بالحرية الدينية والملكية الخاصة والتعليم أو في دوره كأحد البارزين في صياغة وثيقة الاستقلال أو في دوره في المفاوضات التي انتهت بشرائه لويزيانا من فرنسا أو في كونه سفيرا لأمريكا بباريس وحضوره لبدايات الثورة الفرنسية. من أهم ما كتب حول أفكاره السياسية والاجتماعية ملاحظات حول فرجينيا.

أحد أعظم مُنظّري ومهندسي الفلسفة الاجتماعية والسياسية الأمريكية، والذين يقــول بشــأنهم رورتي: « إن ما حاول المؤسسون[الرواد الأمريكيين] في بلادي فعلــه حينمــا طلبــوا مــن مواطنيهم عدم النظر إلى أنفسهم على أنهم من كويكرز بنســيلفانيا Quakers de Pennsylvanie أو كاثوليكيي ميريلاند Catholiques de Maryland وإنما بوصفهم مواطنين لجمهورية يسودها التسامح والتعدد.»[1] إن الطموح الذي كان يراود هؤلاء الــرواد فــي الوصــول بتجمعــاتهم البشرية إلى مستوى تنظيمات اجتماعية يكون فيها الفرد منضويا في جماعة مهما يكن أساســها مختلف عرقيا أو دينيا أو ثقافيا بل إن انضواءهم يكون في إطار جمهوري يكون فيه الأفــراد مواطنين مؤمنين بتعددية معتقداتهم وتنوع ثقافاتهم واختلاف أجناسهم وهذا لن يــتم إلا علــى أساس من التسامح بينهم.

الواقع، أن ما سعى رورتي إلى إيضاحه من هذا التأسيس الأمريكي والذي كان على أسس علمانية في تحديد علاقة الأفراد- المواطنين ببعضهم البعض من جهــة و مــن جهــة ثانيــة علاقاتهم بمؤسسات وقوانين ومسؤوليي الإطار السياسي والاجتماعي الذي اتفقوا عليه وجسدّوه ميدانيا في وثيقة الاستقلال، هذه الوثيقة التي توضحت معها معالم الدولة المستقبلية. من هؤلاء الرواد والمؤسسين لهذا المشروع الأمريكي بل الحلم الأمريكي الذين يتحدث عــنهم رورتــي بكثير من التقدير والثناء لما وضعوه من قواعد وأسس الدولة الديمقراطية الليبرالية، مــنهم إذن توماس جيفرسون، وهو أحد المنظّرين للتنوير الأمريكي بل إنه من صناع الأنوار الأمريكيــة. فهو[أي جيفرسون]«كغيره من الوجوه البارزة في الأنوار، فإن جيفرسون يسلم بــأن الفضــيلة المدنية تحوز على شرطها الكافي ضمن ملكة أو قوة أخلاقية موجودة على حــد ســواء لــدى نموذجي كل من الإنسان المؤمن والملحد.»[2]

وبمثل ما نجد رورتي يستند إلى ديوي يستند هذا الأخير إلى جيفرسون ويُعرِب عن تقديره الكبير لجهوده وأفكاره، ففي أحد كتابه جاء بخصوص إشادته بشخصــية جيفرســون وقيمتــه بالنسبة للأمريكيين، أنه يعتبر« أول رجل حديث حقا ذكر المبادئ الديمقراطية وصــاغها فــي عبارات ذات صبغة إنسانية.»[3] ولا يرجع ديوي تمجيده لــ جيفرســون علــى أســاس مــن العصبية والنزعة الأمريكية فحسبه أن جيفرسون جسّد الروح الأمريكية وهو« الشخص الوثيق الصلة بالأرض الأمريكية، الذي اشترك فعلا اشتراكًا واعيًا يقظًا في كفاح الــبلاد للحصــول على استقلالها وهو وحده الذي يستطيع أن يحدد عن خبرة وثيقة، وفي وضــوح، الأغــراض

---

(1) Richard Rorty, L'espoir au lieu de savoir, p. 128.

(2) Richard Rorty, Objectivisme, relativisme et vérité, p. 191.

(3) جون ديوي، الحرية والثقافة، ص.227.

التي يتضمنها العرف والتقاليد الأمريكية، خير تحديد»[1] كما يُبرر ديوي رجوعه إلى جيفرسون وليس إلى غيره من المرجعيات الفلسفية كـ جون لوك، جيرمي بنثام أو جون ستيوارت مل، وهو بصدد مناقشة مسائل الديمقراطية والحقوق في أمريكا بالمبدأ الأخلاقي الذي وجده عنده في ثنايا آرائه وقد جعله في ثلاث نقاط:

1- غايات الديمقراطية وحقوق الإنسان هي الثابت الذي لا يتغير (أي سعادة الإنسان وحقوقه التي جاء النظام الديمقراطي لضمانها).

2- مشكلة حقوق الولايات المختلفة إزاء القوة الفيدرالية(أي الخوف من اعتداء الحكومة على الحرية وسطوها على حريات وحقوق الأفراد).

3- آراء جيفرسون في الملكية (أي أن مواقفه بهذا الشأن لا ينبغي اعتبارها وإنما هي رغبة إيجابية في توزيع الثروة دون إسراف).

وقد صرح جون ديوي بشأن هذا المبدأ الأخلاقي الذي وجده عند جيفرسون قائلا:« إن كنت قد أشرت إلى آراء جيفرسون بوجه خاص، في نقط معينة، فما ذلك إلا لأنها دليل على أن مصدر أساس التقاليد الديمقراطية الأمريكية مصدر أخلاقي، وليس مصدرا فنيا، ولا مجردا، ولا سياسيا ضيقا، أو نفعيا من الوجهة المادية فهو مصدر أخلاقي، إذ أنه يقوم على الإيمان بقدرة الطبيعة البشرية على تحقيق الحرية للأفراد، حرية مقرونة برعاية مصالح الأشخاص الآخرين واحترامها، ومقرونة كذلك بالاستقرار الاجتماعي القائم على التماسك والتضامن، لا على العسر والإكراه.»[2]

ونحن نرى من جهتنا أن مثل هذا الرجوع المبرر بالمبدأ الأخلاقي من قبل الفيلسوف ديوي إنما مردّه إلى ثلاث عناصر يشاطره فيها رورتي وهي:

- على أساس نزعة تاريخانية في تشكل التقاليد الديمقراطية الأمريكية وهي نفس الفكرة العارضية في نشوء المجتمع الليبرالي.
- على أساس نزعة عملية تبين لنا أن الجانب العملي في الأنوار الأمريكية كان هو الغالب وهو ما يتوافق مع نفور رورتي من الالتزامات النظرية والبحث النظري عن المجرد من الماهية والحقيقة المطلقة والطبيعة البشرية وما إليها من المفاهيم النظرية المحضة التي لم يلتفت إليها العقل الفلسفي الأمريكي كثيرا وهذا الجانب هو ما قال بصدده هربرت شنيدر « لا يمكن تعريف عصر الاستنارة من وجهة الفلسفة، وبخاصة في أمريكا، حيث كان أقوى جانب له هو جانب النشاط العملي وأضعف جانب هو الدراسات النظرية. لم يكن

---

(1) جون ديوي، الحرية والثقافة، ص.227.
(2) المرجع نفسه، ص.238.

هنالك صياغة منهجية للعقل الإنساني في هذه البلاد. لم يكن هنالك موسوعة، ولا فلاسفة، ولا روح المذهب؛ ومع ذلك ليس في تاريخنا فترة كانت فيها اهتمامات الجمهور مرتبطة أوثق ارتباط بالمنابع الفلسفية من تلك الفترة.»[1]

- على أساس أخلاقي يكون معه النمو هو الغاية المنشودة من وراء الجهد الإنساني المبذول وهي الفكرة التي يبلها رورتي ويراها كفيلة بالتوجه صوب المستقبل.

لقد شدّد جيفرسون على ما عرف بقانون فرجينيا [2] لما ناله هذا القانون من تقدير بين الناس ليس في أمريكا فحسب بل في عدد غير يسير من بلدان أوربا ليس على المستوى الرسمي الحكومي وإنما من جهة الجماعات والأفراد، وقاموا بترجمته إلى لغاتهم لفهمه والإقتداء به وفيه وجدوا ما أنكرته عليهم الوصايات والحكومات الإقطاعية، الملكية والدينية من حيث أن« للناس كلهم الحرية في اعتناق آرائهم الدينية والدفاع عنها على ألا يكون من شأن هذه الآراء أن تنقص أو تزيد أو تؤثر في كفاءاتهم المدنية. نحن أحرار في أن نعلن، ونعلن بالفعل، أن الحقوق التي ننص عليها هي حقوق طبيعية للبشر، وإن أي قرار يتخذ في المستقبل لتوقيف تنفيذها أو تضييق مدلولها سيكون اعتداء على الحق الطبيعي.»[3]

إذا كانت أمريكا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر قد عايشت ظروف تاريخية وأحداث سياسية واجتماعية حتمت على مثقفي تلك الفترة التفكير في ما أثارته من إشكاليات ومعضلات تلك المرحلة من خلال الحاجة إلى تفسير ما اعترضهم بناء على طريقتين إما النظر الفلسفي أو الشرح الديني. أما فيما يخص المرحلة الحالية ومثلما يقول رورتي:« نحن ورثة الأنوار والذين نعتبر أن العدالة باتت الفضيلة الأولى، فلسنا بحاجة إلى هذه الطريقة أو تلك. سواء كنا بوصفنا مواطنين أو في كوننا منظّرين للمجتمع، بمستطاعنا أن نظل كذلك غير آبهين إزاء الاختلافات الفلسفية حول طبيعة الأنا[عند راولس] بمثل ما يكون ذلك فيما يتصل بالاختلافات اللاهوتية حول طبيعة الإله عند جيفرسون.»[4] فكلتا الطريقتين لن تفيدا المجتمع الليبرالي وما يبذل من جهود في هذا الاتجاه لن يمنح المجتمعات الليبرالية الأسس

---

(1) هربرت شنيدر، تاريخ الفلسفة الأمريكية، ص.29.

(2) قانون فرجينيا للحرية الدينية أو ما يعرف بجمعية فرجينيا لسنة 1786م.، هو قانون جاء لينص على حرية المعتقد الديني وأن لا سلطة على الإنسان ترغمه وتجبره على اعتناق ديانة بعينها أو في منعه من اعتناق دين يرضاه لنفسه.

(3) جون ديوي، آراء توماس جيفرسون الحية، ترجمة، محمود يوسف زايد، دار الثقافة، بيروت بالاشتراك مع مؤسسة فرنكلين المساهمة للطباعة والنشر، بيروت- القاهرة- نيويورك، 1957م.، ص.158.

(4) Richard Rorty, Objectivisme, relativisme et vérité, p. 201.

الفلسفية التي يفترض أنها تمنحها أرضية صلبة تقف عليها. يريد رورتي من وراء هذا المسعى أن يعلن إنكاره الصريح لهذا الاهتمام بمسائل لا تقدم لموضوع العدالة أو التسامح شيئا من النقطة أو الوضعية التي نكون عليها وسواء أكانت الإجابة عن السؤال: لماذا ينبغي أن نكون متمسكين بالتسامح ؟ أو لماذا نكون متسامحين أصلا ؟ فبطريقة النظر الفلسفي أو الشرح الديني لن يفيدنا ذلك أو يدفعنا إلى التمسك بالتسامح.

يستخلص رورتي من هذا التصور زعمه بأن« الدفاع عن التسامح الفلسفي عند راولس يشكل امتدادا حقيقيا للدفاع عن التسامح الديني عند جيفرسون. الدين والفلسفة كلاهما عبارتين واسعتين، يمكنهما إخفاء كثير من الأشياء، ويحتملان تعريفات ثانية مقنعة.»[1] لكن مع أن طرح التسامح كان بالأساس دينيا فإن راولس يرغب في توسيعه إلى الفلسفة ذاتها فنظرية العدل تستوجب التفكير مليا عند مبدأ التسامح وهذا ما تحدد في قوله:

> « إن المهم يتمثل في أن لا واحد من التصورات الأخلاقية العامة، عندما ننظر إليه في بعده السياسي العملي، يمكن أن يتخذ أساس لتصور عام للعدل في مجتمع ديموقراطي حديث. إن الظروف التاريخية والاجتماعية لمجتمع كهذا تجد جذورها في الحروب الدينية الناجمة عن الإصلاح وتطور مبدأ التسامح، وكذا في نمو الحكم الدستوري ومؤسسات كبرى لاقتصاد السوق. هذه الشروط أثرت كثيرا على مقتضيات تصور مرتقب للعدل السياسي: مثل هذا التصور يجب أن يأخذ بعين الاعتبار جملة من المذاهب وتعدد التصورات المتعارضة، وحتى اللا قياسية، للخير الذي يدافع عنه أفراد المجتمعات الديموقراطية الموجودة.»[2]

يتجلى من خلال عبارات راولس أنه يجعل التسامح عاملا هاما ودورا أساسيا في نظرية العدل من حيث أنه لا مفر لأفراد المجتمع المتعاقدين من أن يكونوا متخلقين بفضيلة التسامح إن هم أرادوا فعلا تحقيق غايات تجمعهم وأولها الحرية. يختلف راولس في منظوره للتسامح عن غيره« من الفلاسفة، ومنهم جون ستيوارت مل، الذين يدافعون عليه بوصفه ضرورة للتقدم البشري وتطور المدنية على النطاقين التقني والأخلاقي. بينما راولس فإنه يتعامل مع التسامح بصفته جزءا من العدل، بحيث أن مبادئ العدل تعطي المعنى للتسامح ودوره. فكل شخص لديه حقه في التسامح المساوي لحقوق الآخرين فيه، ولا يستطيع أحد أن يقصر التسامح على آرائه وأعماله، منكرا اشتمال الناس الآخرين به ومحتفظا في الوقت نفسه بعدالة حكمه.»[3] من هذه الزاوية، لا يتعامل راولس مع التسامح وكأنه فضيلة أخلاقية يترتب على

---

(1) Richard Rorty, Objectivisme, relativisme et vérité, p.p. 201.202.

(2) Ibid, p.198.

(3) س. الخليل، ت. بالدوين وآخرون، التسامح بين شرق وغرب: دراسات في التعايش والقبول بالآخر، ترجمة، ابراهيم العريس، دار الساقي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1992م.، ص.38.

التمسك بها غايات أخرى فقط- وإن كان هذا المعنى وارد ويتعلق بالتصور الإجرائـــي- لأن هذا المعنى يجعل من التسامح وسيلة لتحقيق غاية العدل أو التعايش السلمي أو السعادة للجميـــع وإنما مسعى راولس أن ينظر إلى التسامح كجزء من العدل لا ينفصل عنه ولذا أراد كما قـــال أن ينقله إلى مفهوم الفلسفة ذاته فلا يبقى منظرا إليه كما طرحه لـــوك و جيفرســـون تســـامح بالأساس دينيا – ربما فرضت الأوضاع آنذاك في عهد جيفرسون أن يُنظر إليـــه مـــن تلـــك الناحية- لكن اليوم الصراع الأساسي في أمريكا ليس دينيا حتى وإن حاول بعض الأصـــوليين اقتحام الميدان السياسي واستثماره بل هو بالأساس عرقي وثقافي وهو بالتحديد التعدد الثقـــافي *Multiculturel* أو *Pluralisme culturel*.

في أمريكا اليوم، مبدأ التسامح له من القوة والوجاهة ما مكنـــه مـــن انتـــزاع الاعتـــراف والمشروعية– التي ربما كان يبحث عنها راولس- من خلال« تقليد دستوري يـــدافع، إضـــافة إلى التسامح، على حياد الدولة، مساواة الجميع أمام القانون، تكافؤ الفرص، إلغاء كافة أشـــكال التمييز العنصري. ومن ثمة فمبدأ التسامح ليس منفصلا عـــن الفتوحـــات الكبـــرى لليبراليـــة السياسية الأمريكية.»[1] ومن دون شك، فإن كثيرا من الهزات التي عرفها المجتمع الأمريكي، والتي كادت أن تعصف بالتجربة الأمريكية، وكانت مشجعة على اللاتسامح بدءا من المـــدافعين عن مذهب الفطرة *Nativistes* في سنوات 1840م. إلـــى الـــدعاة الجـــدد للنزعـــة الإفريقيـــة *Afrocentrisme* مرورا بأنصار التقيّيد *Restrictionnistes* لسنوات 1900م. وأشياع الأمركـــة *Américanisateurs* في سنوات 1920م. والمؤيدين للماكارتية*Maccarthysme* فـــي ســـنوات 1950م. ومذاهب أخرى غيرها لا تزال تلعب ورقة اللا تسامح فـــي الميـــادين الاجتماعيـــة والسياسية والاقتصادية والثقافية غير أن ما تحقق من تكريس قانوني وسياسي لمبدأ التســـامح يفوق الحالات السلبية التي تعتبر استثناء.

وهنا نجد رورتي في رده على انتقاد كليفورد غيرتز *Clifford Geertz* الذي يؤاخذه علـــى نزعته العرقية المركزية يشيد بدور الرواد والمنظرين الأمريكيين الذين أرسوا أسس التضامن والتسامح في التاريخ الأمريكي وجسدوا حلم الأمريكيين وغير الأمـــريكيّين[2] فـــي الحريـــة

---

(1) Denis Lacorne, La crise de l'identité américaine: Du melting-pot au multiculturalisme, Librairie Arthème Fayard, 1997, p.284.

(2) American dream يرمز للحلم الأمريكي بتمثال الحريـــة وهـــو يضـــيء العـــالم، صـــمم التمثـــال الفرنسيFrédéric Auguste Bartholdi وهو مشيد على مرسى نيويورك. الحلم الأمريكي في حقيقة الأمر وبعيدا عن رمزيته يمكن أن يعود إلى ثلاث محطات:

- الأولى هجرة الأوربيين إلى العالم الجديد منذ أن اكتشف كولومبس أمريكا في 1492م. أملا في الحرية.
- الثانية هجرة الأمريكيين صوب الغرب بدءا من 1791م. إلى غاية 1853م.أملا في الثروة.
- الثالثة هجرة متعددة الأعراق والأجناس من مختلف بلدان العالم باتجاه أمريكا بدءا مـــن بدايـــة القـــرن العشرين ولا تزال مستمرة إلى اليوم نظرا لما تمثله الولايات المتحدة الأمريكية في أعين الحالمين مـــن الحرية والمال والسعادة.

والعدل. إن ما يعطي للثقافة الليبرالية البرجوازية« قيمة أخلاقية ينبني أساسا على التسامح في التنوع. في صف الأبطال الذين تحتفي بهم، نجد أولئك الذين عملوا على توسيع مبادئ التعاطف والتسامح.»[1] ثم يضيف رورتي شارحا موقفه الموسوم بمركزية عرقية نابعة من تاريخانية المجتمع الغربي ونافيا في ذات الوقت أن يكون داعيا إلى اللاتسامح بل إنه يقسم المركزية العرقية إلى قسمين: أحدهما ضار وسلبي ويمثله المركزيين العرقيين السيّئين أو الأشرار وهؤلاء هم أعدّاء الثقافة الليبرالية البرجوازية، الراغبين في تقليص قدراتها. ولذا فإن رورتي يتحدّث عن مناهضة لمناهضي المركزية العرقية.

يوضح رورتي موقفه المضاد لمناهضي المركزية العرقية Anti-anti-ethnocentrisme بقوله عن هذه النزعة:« إنها ليست محاولة لتغيير ثقافتنا وغلق النوافذ من جديد. بل إن الأمر يتعلق بأكثر من ذلك بمحاولة لمجابهة ظاهرة الليبرالية المعتدلة بتصحيح العادة الثقافية التي تقودنا إلى منح رغبتنا في النوافذ أساسا فلسفيا عن النزعة المناهضة لمناهضة المركزية العرقية لا تزعم بأننا منغلقين حول موناداناnotre monade)[2])أو حول لغتنا ولكن بأن مونادانا ذي النوافذ الجميلة[3] الذي نعيش وسطه ليس وثيق الصلة بالطبيعة الإنسانية أو بمتطلبات العقلانية أكثر من المونادات التي تحيط بنا وهي نسبيا أكثر فقرا من ناحية النوافذ»[4]

أما القسم الآخر وهو إيجابي ومفيد وهو ما يجعلنا نقف على رأي يدافع بكل قوة عن الليبرالية المعتدلة ولا يخجل من إعلان الانتماء إليها وتعلقه بها.« الواقع أن نكون من البرجوازيين الليبراليين، أن ننتمي إلى تقليد كبير، أن نكون من مواطني ثقافة من دون عيب، فذلك يثنينا عن إثارة الكبرياء في أنفسنا.»[5] ذلك أننا بمعية من يشبهوننا و من يشاطروننا

---

(1) Richard Rorty, Objectivisme, relativisme et vérité, p.p. 234.235.

(2) يحيل مصطلح المونادmonade إلى ليبنتز وفلسفته الأنطولوجية التي تنظر إلى الكون على أنه مكون من كثرة وحدات أو كثرة ذرات روحية يسميها ليبنتز المونادات، كل واحدة منها منفصلة عن الأخرى ولكن في النهاية فمجموعها يشكل الكون وهي مرتبة وفق سلم هرمي تصاعدي أعلى موناد فيه هو الله وهي كذلك خاضعة للانسجام والتناسق الأزلي الذي وضع سلفا. ورورتي يرد هنا كليفورد غيرتز الذي لا يبدي تفاؤلا اتجاه ما يسميه التسامح الميؤوس منه للمواطنة العالمية لليونيسكو وبرأي رورتي إذا ما وفقناه على تصوره سنعتبر الجماعات الإنسانية مثل مونادات دلالية تقريبا من دون نوافذ، وتوظيف فكرة المونادالمستقاة من ليبنتز ليفسر بها تصوره للمركزية العرقية ويطرح إمكانية التعايش بين الأعراق.

(3) النوافذ هنا تفيد معنى الانفتاح وعدم الانغلاق على الذات الذي يمكن أن يفهم من وراء المركزية العرقية، وهذه النوافذ الجميلة التي يشيد بها رورتي هي بطبيعة الحال ما جسدته الديموقراطيات الغربية.

(4) Richard Rorty, Objectivisme, relativisme et vérité, p. 235.

(5) Richard Rorty, Objectivisme, relativisme et vérité, p. 234.

نفس الأفكار« نعتبر نماذج للإنسانية أما من يختلفون عنا في السلوكات والتقاليد فهم على الأفضل حالات محدودة وكما يقول كليفورد غيرتز فإن الدعاوى المؤسفة للإنسان في الإنسانية يعبّر عنها بنبرة كبرياء الجماعة»[1] لكن هذا ما ينفيه رورتي ويرى أنه ليس صفة لمن ينتسب إلى جماعة الليبراليين البرجوازيين. بل إن مثل هذا الانتماء إلى البرجوازية الليبرالية يرى رورتي أنه منحهم أذهانا متفتحة وهي النتيجة التي تخوف المناهضون للمركزية العرقية أن تكون بخلاف ذلك.

لهذا، فإن النزعة المضادة لمناهضة المركزية العرقية « ينبغي أن تعتبر كاحتجاج ضد الاحتفاظ بخطابة الأنوار في ميدان حيث أن معرفتنا بالتنوع أرجعت هذه الخطابة وهمية وعقيمة في أعيننا. فالأمر لا يتعلق برد فعل مناقض للحب، للعدل أو للمؤسسات الليبرالية. بل كل ما في الأمر قليل من علاج فلسفي مناسب، محاولة لمداواة التشنجات الذهنية التي أنتجتها عند الليبراليين ما أسماه برنار وليامز النظرية العقلية للعقلانية، أو بعبارة أخرى الفكرة القائلة أنه ابتداء من اللحظة التي لا نلجأ فيها إلى معيار محايد، فإننا عندئذ لا عقلانيين ومن المحتمل أن نكون مركزيّين عرقيين أشرار.»[2] وهكذا تبدو أطروحة الليبراليين مقايضة صريحة للعقلانية بالحرية وللسياسة بالفلسفة وللنظر بالعمل وللعقل بالجمال. ولا مانع من تركيز الليبراليين ما بعد الحداثيين على رهان الحرية ورمي العقلانية بل إن وصفهم باللا عقلانية لم يعد يعني الشيء الكثير لهم ولا يقلقهم ورورتي في كثير من مواقفه يبدي رأيا قويا بهذا الخصوص وينشد باستمرار الحرية، لقد غدا البراغماتي الجديد (المثقف ما بعد الحداثي) أكثر اعتناء وتشبثا بالحرية من أي شيء آخر وفي سبيلها يجرؤ على مناهضة ما هو بديهيا إنساني.

3- الحرية:

في جل طروحات المذاهب والمدارس الفلسفية اعتبرت الحرية جوهر الكائن البشري فهي غاية الوجود الإنساني وهي شرط لتحقيق الكمال والخلق الذاتي وبنفس القدر فهي أيضا شرط للحصول على مشروعية الفعل الاجتماعي والسياسي. وحيثما توفرت أجواء الحرية ساد التفاهم والاعتبار المتبادل وتحققت الثقة بين الأفراد حكاما ومحكومين وانعدم الإحساس بالظلم والاستبداد وتفتقت روح الإبداع والمبادرة والتي منها يكون الفعل الفلسفي، الذي ينظر إليه رورتي مقترنا بتوفر عنصر الحرية.

(1) Richard Rorty, «Droits de l'homme, rationalité et sentimentalité», in G. Hottois, M. Weyemberg, Richard Rorty Ambiguïtés et limites du postmodernisme, p.16.

(2) Richard Rorty, Objectivisme, relativisme et vérité, p.p. 241.242.

ليست إذن، الحرية عنصرا هامشيا أو رمزا بسيطا ضمن المشروع الثقافي والسياسي الغربي وإنما هي من صميم وصلب الديمقراطية الليبرالية لقد كانت الحرية منذ بداية تبلور المشروع السياسي الغربي في العصر الحديث – على الأقل- وبعد اكتمال إبراز معالمه المُشكّلة له المعنى الأول في الخلفية الفكرية والتاريخية والاجتماعية التي استند إليها الفلاسفة في عصر النهضة والأنوار. ومنذ ذلك الوقت غدت الحرية أكثر من ركن أساسي في تخيل البناء الديمقراطي الليبرالي.

لقد مجد المفكرون الليبراليون الأوائل الحرية إلى الحد الذي غدت فيه فيصلا بين نظام أو شكل وغيره من أشكال الحكم. ومن هنا تحولت الحرية إلى غاية في ذاتها بعيدا عن تصورها وسيلة لغاية أخرى كالسعادة أو التضامن كما أصبحت شعارا للأنظمة والدول الديمقراطية الليبرالية والتي جعلت من الحرية قيمة أولية من مجموع نظامها القيمي وسعت إلى إعطاء مفهوم الحرية أبعاده الذاتية الجماعية والسياسية وإبراز أسباب نكوصه وتراجعه ومعوقاته التي تتخذ كذرائع في حالات كثيرة للتدخل في شؤون الدول وكسر حاجز السيادة. إلى الحد الذي يمكن معه القول« أن قوة الليبرالية متأتية، ليس فقط من كونها ترفع راية الحرية الفردية وتعارض نزعة تذويب الفرد في الجماعة، بل أيضا من كونها تطالب بالحرية لجميع أفراد البشر، بلا استثناء، رجالا ونساء، وبالاعتراف المتبادل بهذه الحرية.»[1]

فعلى سبيل المثال نجد أحد كبار المنظرين لليبرالية في القرن التاسع عشر ألا وهو جون ستيوارت مل John Stuart Mill يوضح في بداية كتابه المعنون " في الحرية" On Liberty بأن ما يرمي إليه فيما كتبه ليس هو ما يسمى بحرية الإرادة Liberty of the Will والتي تتعارض مع ما يصطلح عليه بمذهب الضرورة الفلسفي وإنما يهدف من وراء كتابه إلى الحرية بمعناها المدني أو الاجتماعي Civil or Social Liberty وإلى طبيعة وحدود السلطة التي تمارس بكيفية مشروعة من طرف المجتمع على الفرد.[2]

لا غرابة أن تحظى الحرية بهذه العناية ضمن اهتمامات الليبراليين ويكفي أن يلتفت أحدنا التفاتة خاطفة إلى الجانب الاشتقاقي للكلمة التي اشتق منها مذهب الليبراليين لندرك مدى تجذّر مفهوم الحرية لدى أنصار المذهب الليبرالي. الليبرالية تشتق وتنحت من كلمة الحرية Liberty فأصل الليبرالية كمذهب بني على إيلاء الحرية المرتبة الأولى في الاهتمامات وفي جعلها مبدءا في ترتيب الأولويات فالأصل في المذهب الحرية المؤدية إلى كمال الفردية وتحقيق

---

(1) ناصيف نصار، باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2003 م.، ص. 77.

(2) John Stuart Mill, On Liberty, Chicago, The Great Books Foundation, 1955, p.1.

الذاتية وتحكيم العقلانية وبلوغ السعادة والعدالة فرديا وجماعيا واحترام حقوق الإنسان والحفاظ على الكرامة الإنسانية.

إن التجارب التي عايشها الإنسان اجتماعيا وتناولهـــا المؤرخـــون والمفكـــرون بالســـرد والتحليل تبرز بوضوح غاية أشكال الحكم والبناء الاجتماعي في البحث عن كيفية الحفاظ على الحرية وتعزيز آليات تكريسها بما يضمن تجسيدها. وفي هذا الإطـــار ينبئنـــا تـــاريخ الفكـــر بمحطاته المليئة بتجاربه التي عرف فيها الإنسان الغربي محطات عسيرة في الصـــراع بـــين الحرية والسلطة من أجل الوصول إلى أفضل أشكال الحكم السياسي التي تسمح بشكل أكبر من تحقيق للحرية على المستويين الفردي والاجتماعي.

لا نجانب الصواب، أن نؤكد ونحن نمعن النظر في مضمون الحرية من جانب الممارسة أننا لسنا إزاء مفهوم مجرد نظري بل إن ما سعى إليه الليبراليون في المجال الأخلاقي من تحقيق لأكبر قدر من السعادة لأكثر عدد من الناس ولكن على أساس آخر سياسي ووجودي يتمثل في تحقيق الحرية لأكبر عدد من الناس وهذا ما كانت تسعى إليه الديمقراطية الليبرالية وتسعى أكثر إلى ضمانه والعمل على تطوير الآليات التي تعمل على إشاعته وإدامته. ومن هذا المنظور فالحرية أكثر من كونها فكرة أو وعيا بفكرة يتجسد ضمن ذهنية أو ثقافة اجتماعية. فـــ« الوعي بالحرية لا يجري في عالم الفكر المجرد، بل في عالم التجربة الاجتماعية الحيّة. لذلك تندفع ممارسة الحرية إلى ضبط عفوية الحرية في مؤسسات وتنظيمات ترافق الثقافة المظهِرَة لفكرة الحرية وتتفاعل معها. وهكذا تتألف حضارة الحرية من ثقافة الحرية ومن مؤسسات الحرية، وتتطور على الدوام من جيل إلى جيل، لا بتأثير التفاعل بين نشاط الثقافة وإيقاع المؤسسات فقط، بل بتأثير التحولات داخل الثقافة وداخل المؤسسات أيضا.»[2] لكن عندما لا نؤكد على الجانب النظري للحرية والخاص بالوعي فذلك لا ينفي كونها مسألة تطبيقية تتبلور في المؤسسات والتقاليد الممارسة والتي تتجسد فيها الفكرة النظرية للحرية فقط بل إن الطرح الصحيح بين الجانبين يتبين في تفاعل الجانبين النظري والتطبيقي.

لفهم العلاقة بين التأكيد على الحرية الفردية والحداثة ينبغي الرجوع إلى بنجامين كونستان Benjamin Constant وإلى التعارض الذي يقيمه بين حرية القدامى وحرية المحدثين، فهو يرى في حجته الرئيسية بأن معنى الحرية قد تحول جذريا من العالم القديم إلى العالم الحديث. بالنسبة للقدامى، تصورهم للحرية كان بالأساس بمثابة حرية المدينة. فلم يكن حرًا إلا بوصفها مواطنا. لكن هذه الحرية العامة كان ثمنها غاليًا بفعل القيود القوية التي أثرت على الحياة

---

(2) ناصيف نصار، باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل، ص.81.

الفردية والخاصة. بينما الحرية الحديثة هي أولا حرية الإنسان الخاص الذي لا يتحمل تـدخل القيود العامة الخارجية في تدبير شؤون حياته. إن حرية المحدثين هي إذن حرية الفرد الـذي يريد أن يحدد لنفسه طريقة وأسلوب الحياة التي يختارها بقدر ما يكون ذلك متلائما مع وجوده في المجتمع.

من هنا كان إصرار رورتي على النظر إلى الحرية بوصفها أعظم وأهم قيمة يصبو إليهـا الساخري الليبرالي فهو لا يرغب في شيء آخر أعلى وأثمن من الحرية التي يتطلع إليها وإذا كان نشاط إعادة الوصف الخلاق كما يؤكد عليه رورتي لا يمثّل إلا غائية أخلاقية. فإنّه نشاط خلاق بامتياز، أي ممارسة الحرية الحقيقية الوحيدة للإنسان، أي تلـك القـدرة علـى إعـادة الوصف المستمر، وصف العالم، التاريخ، المجتمع والإنسان نفسه بكيفيـة مغـايرة.[1] لـيس هناك، بحسب رورتي، ما يُجسّد حرية الإنسان أعظم من هذه القدرة على الوصـف وإعـادة الوصف التي تشعره ليس فقط بوعيه النظري بالحرية ولكن بممارسته لها وبإمكانية خلق ذاتـه في الزمان وليس في تأمل الأبدية. يحرص رورتي في تدعيم فكرته العارضية بربطهـا بهـذه القدرة الإنسانية في الوصف الدائم سياسيا، فلسفيا، فنيا.

إذن، ومن منظور سياسي وأيضا فني ذاتي ليست الحداثة السياسية هي فقـط مـا يـرتبط دستوريا بمفهوم الحرية الفردية، ولكن علاوة على ذلك يمكننا القول بأنه في ظل أخلاق الفـرد أين تجد مصدر القيم التي ترتكز عليها والتي يحلو للبعض نحن(نحـن المحـدثون ومـا بعـد الحداثيون) مرتبطون بها تماما. حرية المحدثين هذه تتكون من ثلاث تحديدات:[2]

أولا: فمع التأكيد على الحرية الفردية برزت مكانة الفرد بوصفه كائنا له حقوق.

ثانيا: التأكيد على الحرية الفردية أيضا مرتبط برفض كل تبعية طبيعية.

ثالثا: التأكيد على الحرية الفردية لم يكن أبدا التأكيد على الحرية الذرية.

هذه التحديدات الحداثية لم تكن سلبيات الحداثة بل إنها منطلقات الفكر السياسي ما بعد الحداثي الرافض للمركزية والباحث عن الأطراف، المستنكر لآليات الكبت والقمع والرعب والحظر والحجر والتسفيه والتكفير الممارسة من طرف السُلّط الروحية(الدينية)والعقلية والسياسية أو أي لون أو شكل يمكن أن تتخذه أو تتلون به السلطة. لذا لا شيء سيكون أكثر أهمية وقيمة من الحرية فيما بعد الحداثة وعند الساخري الليبرالي، نموذج المثقف ما بعد الحداثي في يوتوبيا رورتي وبراغماتيته الجديدة.

---

(1) Gilbert Hottois, De la Renaissance à la postmodernité: une histoire de philosophie moderne et contemporaine, p.455.

(2) Yves Charles Zarka, Figures du pouvoir: Etudes de philosophie politique de Machiavel à Foucault, (Paris, Presses Universitaires de France, 2e édition, 2001), p.p.99.100.

الخـــاتمـــــــــــــة

الخاتمة

إن ما نخلص إليه من نتائج لبحثنا يمكن أن نضمنه في هذه الصياغات التي نضعها على شكل استنتاجات عامة لما تطرقنا إلى معالجته لكل قضية من القضايا المطروقة في متن البحث على الصعيدين النظري والعملي ليس من منطلق الموافقة أو المعارضة الشخصية الذاتية بناء على خلفيات إيديولوجية أو أفكار مسبقة لأفكار رورتي ومواقفه أو لمجرد أن تلك المعارضة أو الموافقة تستهوينا أو تسلينا بل وفق ما تستوجبه الضرورات المنهجية والمعرفية.

- لعل أول ما ينبغي أن نؤكد على أهميته وهو من صميم الأطروحة التي تقدمنا بها في هذا العمل هو أن ما نستشفه من موقف رورتي إزاء موضوع الحداثة وما بعد الحداثة - سواء ما المضمر أو المعلن عنه- إنما ينّم عن نوع من التوفيق أو التوحيد بين موقفين كل واحد منهما منحاز إلى طرف من طرفي القضية وقد بيّنا بما فيه الكفاية وبنصوص الفيلسوف نفسها من خلال تأييده الصريح لبعض إيجابيات الحداثة كالدور الذي لعبته البرجوازية في تقدم العلوم وكذلك من خلال نقده البيّن لبعض استعمالات ما بعد الحداثة إلى درجة إفراغ المصطلح من محتواه هذا من جهة؛ ومن جهة أخرى فقد رأينا كيف أن رورتي يهاجم الحداثة لا سيما في الزعم بالعقلانية والكونية والطبيعة الإنسانية المشتركة ويساند ما بعد الحداثة في القول بالنسبية والتخلص من سلبيات التراث الذي لا نرى فيه إلا وجها من أوجه الحداثة.

- رورتي كذلك وتبعا لهذا الموقف التوفيقي يريد أن يقدم لنا صنفا من المثقفين الذين يسميهم بالساخرين غير أن ساخريتهم لا تمثل إلا ما بعد الحداثة وتقترب من بعض خصائصها لذلك فهو يكمّل الجزء الحداثي بالليبرالي أي أن المثقف المطلوب هو الساخري الليبرالي المنسجم مع الطرح الرورتي الذي يتعذر أن نجد من يجسده في أرض الواقع عدا رورتي ذاته وقد صعب عليه أن يجد مثقفا يقدم الديمقراطية على الفلسفة مثل ديوي ومنظرا عدميا لا يثق بأن الحقيقة هي الهدف النهائي من البحث كما الحال مع نيتشه، مثقفا يتقمص ليبرالية هابرماس يدعو إلى تكريس الفعل المؤسساتي لأجل تفعيل العقل التواصلي وساخرية فوكو التي تريد الإفلات من السلطة وتعمل تعرية وفضح آلياتها القمعية داخل خطابات متنوعة ومتجددة.

- ما يمكن استخلاصه من النتيجة السابقة أن رورتي في محاولته التوفيقية يسعى إلى إحداث موازنة يعترف هو نفسه بأنها وإن لم تكن مستحيلة فتحقيق الانسجام بين العام والخاص بين رغبات الفرد وحاجات الجماعة أو بين الخلق والإبداع الذاتيين وفكرة العدل والمساواة الاجتماعية ليست بالأمر الهيّن ومع ذلك تظل ممكنة. إنها الفكرة الطموحة التي كان يأمل رورتي تحقيقها بين السحلبيات المتوحشة وتروتسكي. السحلبيات المتوحشة تلك النباتات التي كان رورتي يعشقها وهي ترمز إلى الحرية والخلق الذاتي وبين تروتسكي تلك الشخصية التي

تعلق بها بفعل التنشئة وأصبحت عنده رمزا للعدل والمساواة.

- إن فكرة العدل والميل نحو الطروحات الاجتماعية هي من الملامح التي تبرز بوضوح أثر ديوي الذي ما انفك رورتي يردده مُعلنا انتسابه إليه بكل فخر واجدا فيه جذور فلسفته التي تجعل من ديوي بطلا لها بمثل ما أن ديوي جعل جيفرسون بطلا لفلسفته وهو ما يوحي بارتباط غير خفي بين أفكار البيئة الأمريكية وإن اختلف أصحابها في الفارق الزماني. إن أنوار جيفرسون هي التي أثمرت حداثة ديوي وهي نفسها التي أفرزت ما بعد حداثة رورتي وهذه الأخيرة ستنتج فلسفة أخرى في المستقبل ليست من دون شك نسخة لما سبقها ولكنها بالتأكيد فإن جذورها تمتد إلى ماضي تشتق وجودها منه.

- الماضي بالمعنى التاريخي هو عزاء رورتي وملجؤه في دحض التبرير النظري الذي تلزم به الفلسفات التقليدية نفسها ومن هنا فما تجري وراءه هذه الفلسفات من زعم بالحقيقة هو وهم تمسكت به لإضفاء نوع من المشروعية عن العمل الفلسفي الذي هيمن على قطاعات بادعائه ضمان فكرة الصلاحية والمصداقية التي انتزعتها الفلسفة من الدين. فاستلهمت بذلك طريقة الدين وحلت محله. مثل هذا الأمر يدعو رورتي إلى رفضه والفلسفة لا تملك لنفسها حق الزعم بإمداد النقد الأدبي أو التاريخ أو العلم الطبيعي.

- الفلسفة هي مجرد صوت مثل بقية الأصوات داخل المحادثة و لا يجوز لها أن تحتكر الحقيقة أو تدعي القدرة على بلوغ أقاصي الحقائق أو النفاذ إلى أعماق الأشياء أي الوصول إلى الماهيات التي لا يتسنى لأي فرع آخر الحصول عليها لأن الخلفية المبررة تذهب إلى أن الفلسفة تمتلك مثل هذه القدرة ومكمن ذلك أن من ماهية الإنسان الكشف عن ماهية الأشياء أي فكرة الإنسان المرآة العاكسة للطبيعة أو الإنسان الجوهر المرآوي الكاشف عن ماهية العالم والحقيقة ليست على الإطلاق في هذه المطابقة.

- السياقات الاجتماعية والتاريخية المحكومة بالصدفة والعارضية هي وحدها الكفيلة بتبرير ما نراه حقيقيا أو ما نزعم بأنه كذلك ومن هنا ننتقل إلى النسبية التي توصف بها الفلسفة البراغماتية عامة والرورتية بصورة خاصة. ومعنى هذا أن الأوصاف المستخدمة في التعبير والخلق بواسطة منطوقاتنا هي ما يكون حقيقيا أو لا وليس هناك شيء حقيقي في ذاته بالمعنى الكانطي ولذا وجدنا خصومة كبيرة لـ رورتي في نقد الابستمولوجيا على المسار الفلسفي العقلاني من أفلاطون إلى كانط وما كرسه هذا المسار من توجه خاطئ صوب البحث عن ماهيات أو أشياء لا وجود لها وأبغ عليها من الوجود ما يفوق الوجود الموجود.

- إن ما يبرر أفكار الفيلسوف ليس هو العقل أو الحدس بل وجوده ضمن جماعة أو مجتمع حيث يتيح له إمكانية التبرير وسط أفراد يتقاسمون نفس الاعتقادات والرغبات ويحققون انسجاما في مرجعية التبرير مقابل جماعات أخرى أو مجتمعات مغايرة. لذا فالليبرالية كنمط

للبناء الاجتماعي هي النموذج الذي يحلو لـــ رورتي أن يستند إليه ويجد فيه المسوغات الكافية لتبرير المنطوق والسلوك هذا المجتمع هو المجتمع الليبرالي البرجوازي شمال الأطلنطي مـــا بعد الحداثي.

- يتجلى رفض رورتي على غرار البراغماتيين الذين يستعينون بالفلسفة للكشف عن مضامين أفكارهم وتصوراتهم ولكن الفلسفة التي يحبذونها ليست من قبيل الفلسفة الغارقة فـــي التجريـــد والتنظير وهم يسعون إلى تعويض ذلك بفلسفة يتخيلونها نوعا أدبيا ومن هنا كان رورتي يعتبر أن الثقافة ما بعد الفلسفية هي ثقافة شاعرية يغلب عليها الشعر وليس البعد النظري والاستدلال العقلي. تلتقي إذن، البراغماتية في مسعاها العملي مع بعض الاتجاهات الفنية والفكريـــة التـــي تقاسمها نفس الرؤية وهي ذات توجهات ما بعد حداثية.

- على الرغم من إنكار رورتي لإعطاء الحقيقة أهمية قصوى في النقاش الفلســفي واعتبـــاره موضوعا منتهيا ولا يمكن أن نضيف إليه شيئا بإثارة التساؤلات حوله من جديد إلا أنه خـــاض في هذا النقاش بمحاورته للكثير من الأسماء الفلسفية سواء من داخـــل المـــذهب البراغمـــاتي أو من المذاهب الفلسفية الأخرى(كالواقعية مثلا) مفندا نظرية المطابقة عند الواقعيين ومراجعـــا لبعض مواقف البراغماتيين (كواين، ديفيدسون، بوتنام) وقارئا وتفحصـــا لآراء البراغمـــاتيين الكلاسيكيين جيمس وديوي ومتمسكا ببعض ما تضمنته من تصورات يعتبرها رورتي مرجعـــا عند حديثه عن البراغماتيين بصيغة الـــ " نحن" (نحن البراغماتيون).

- في اعتقاد رورتي أن الفلسفة الحديثة أخطأت الطريق عندما انطلقت من المعرفة وجعلتهـــا موضوعة مركزية تبني على أساسها صروح مذاهبها وجميع آرائها المختلفـــة فـــي السياســـة والاجتماع والأخلاق وما إليها. وعليه فإذا كان المنطلق خاطئا فإن النتائج المترتبة عن ذلـــك ستكون بالضرورة خاطئة. فما نتج عن هذه الانهمام بالمعرفة هو مـــا أدى إلـــى موضـــوعية وهمية وحقيقة مطلقة بعيدة المنال وطبيعة إنسانية مشتركة لا تفسر لنا بالضرورة التناقضـــات الكامنة في السلوكات البشرية.

- يبدو المنعرج اللغوي محاولة يائسة لحل النزاعات الفلسفية العالقة من خلال تبنّيـــه للتحليـــل اللغوي طريقة للتمييز والتوضيح. بيد أن هذه المحاولة وقعت في أخطاء الابستمولوجيا حينمـــا اتخذت اللغة موضوعا رئيسيا للفلسفة وراحت تبحث عن طبيعة للغة وأهملت جوانب أخـــرى للغة من قبيل الاستعمال والتداول والتحويل والبراغماتيكس وغيرها بما يوحي أن هذه المحاولة هي آخر محاولة لإنقاذ الفلسفة من صراعات لم تفلح الطرائق المتبعة في حلها ولعل آخر مـــا تولد عنها هو الظاهرة الهيرمينوطيقية.

- الهيرمينوطيقا بابتعادها- حسب المفهوم الغادميري – عن المنهج تتقارب بصورة أفضـــل مع طروحات رورتي ولذا وجدناها من أهم مكونات الفلسفة الرورتية من حيث دعوتها إلى نبذ

الحدود بين الفروع المعرفية وإلى اتخاذ السياق التاريخي والاجتماعي أهم مرجع في التبرير والإثبات وفقا لما تتيحه مفاهيم ودلالات التنشئة والمحادثة التي تجعل خبرة الإنسان بالعالم تزداد نمو ونضجًا كلما حصل الانفتاح على مختلف العلوم والفنون وبالتالي تمكن الكائن البشري من اندماج حقيقي بعالمه وعدم شعوره بالاغتراب.

- يتأسس المشروع الفلسفي الحداثي وما بعد الحداثي لدى رورتي انطلاقا من فكرة الرفض التي تعود بدورها إلى فكرة الارتياب ويتضح هذا بجلاء في السمات التي تتصف بها براغماتية رورتي الجديدة فهي لا– ماهوية، لا- تأسيسية، لا– تمثلية وحتى إن وصفت بالإيجاب كصفة النسبية فإنها تتبنى قاعدة الرفض في مناهضة من يناهض النسبية أي أنها ضد اللا– نسبية Anti-Anti-relativisme. ولا يعني الرفض أنها فلسفة سلبية من حيث أنها تتخذ مواقف مضادة من الفلسفات الموجودة وكفى ولكنها تشير إلى اتخاذ مواقف تحتم على صاحبها أن يبرز مقدرة كبيرة على الحجاج فضلا عن الإطلاع العميق على خلفيات التيارات الفلسفية وهذا ما تجسده شخصية رورتي فلسفيا.

- تلتقي في فلسفة رورتي عناصر فلسفية عديدة ومتنوعة، فهي وإن تعنونت بالبراغماتية فذلك لا يعني أنها بعيدة التأثر بفلسفات أخرى وبداخلها تتفاعل أجزاء من فلسفات التحليليين والواقعيين والوضعيين والوجوديين وما بعد البنيويين بحيث أن التفاعل بين هذه العناصر على ما يبدو هو من الدوافع الكامنة وراء توحيد الحداثة وما بعد الحداثة في رؤية واحدة وتشكيل موقف متميز في النقاش الذي غذته كتابات الحداثيين وما بعد الحداثيين فصار موقف رورتي أحد أهم المحاور الهامة ولا مندوحة عنه في هذا النقاش وإذا ذكرنا أسماء هابرماس و ليوطار فمن المؤكد أيضا ذكر رورتي.

- تثار في فلسفة رورتي إشكاليات عدة تتعلق ببعض نواحي الارتباك والغموض التي تنشأ من قراءات جزئية لمواقف رورتي وهو ما أدى إلى انتقادات حادة لفلسفته وتوجب عليه أن يرد على منتقديه في كتب عديدة خصصت لهذا الغرض فأمكن للفيلسوف أن يصحح، يراجع ويُوضّح بعض ما التبس من أفكار. إن رورتي يعتقد جازما أن الانتقادات الموجهة لأعماله وخاصة كتابه *Contingency, Irony and Solidarity* تشبه إلى حد كبير تلك الانتقادات التي كانت توجه إلى ديوي في فترة الثلاثين إلى الأربعينات على يد الطوماويين والماركسيين وفي هذا التشابه بين الفيلسوفين يستلهم رورتي من ديوي أن أهم رد هو اعتبار الألم والمعاناة هي ما ينبغي أن نعيه في عالم تاريخيا عارضي.

- لا يوجد ما ينبئ عن حديث بنهاية الفلسفة لدى رورتي وإن كان نقده للفلسفة قاسيا خاصة في دعوته المزدوجة إلى النظر إلى الفلسفة بوصفها نوعا أدبيا وإبعادها عن التمسك بالزعم أنها فرع على غرار العلم يتصف بالدقة والصرامة هذا من جهة ومن جهة أخرى في دعوته

إلى تجاوز المرحلة الفلسفية الحالية إلى ما يسميه بما بعد الفلسفة أي تلك المرحلة التي تكون الثقافة شاعرية يكون فيها الجمال والخيال العنصرين البارزين وليس العقل. وموقف رورتي من الفلسفة يتلخص في عدم الدفاع عن الفلسفة كفرع مستقل، ففي ما بعد الحداثة تبدو الفروع منفتحة على بعضها والحدود التي أغلقتها الحداثة بخطاب العقلانية صارت منبوذة. الفلسفة ليست محكمة يديرها العقل الأنواري ويفصل فيها بين ميادين الثقافة العلم والدين والفن.

- في فلسفة رورتي لا يكون الاحتفاظ بالثنائيات مجديا فهناك استبعاد لطرف وإبقاء على آخر أو دعوة إلى دمج الطرفين مع بعض وفق منطق علائقي. الثنائيات - وبلغة رورتي- هي التي رسخت التناقضات الصارخة داخل الخطابات الفلسفية ووضعتها في نزاعات لا سبيل إلى البت فيها. استبعاد رورتي للثنائيات يعني التخلي عن الموضوعية لأجل التضامن ويعني تعويض المعرفة بالأمل ويعني أيضا إعطاء الأولوية للديمقراطية على الفلسفة وباختصار، إنها الفلسفة التي تقدم الحرية والخلق الذاتي على الحقيقة والعقلانية.

- قد يكون من مزايا النسبية التي ينادي بها رورتي أنها تفسر لنا ضرورة التعددية الثقافية والاختلاف والتنوع وهي من القضايا التي لا يمكن هضمها واستيعابها إذا وافقنا على معاني المطلقية والكونية والطبيعة المشتركة. ونزعة رورتي على الرغم من فردانيتها إلا أنها تطمح إلى تشكيل أنا جمعي إلى تكوين نحن قابل للتوسع وليس للانكماش والتقوقع، وهو نحن يفسح المجال للتعايش والتسامح والحوار خلافا لأنماط فكرية أخرى تخضع لمنطق الإقصاء والتهميش وقد كان من نتائجها أن برز فلاسفة هامشيون فيما مقابل هيمنة النسقيين.

- لا ينفي رورتي أن تكون للفلسفة أي فائدة اجتماعية حتى وإن اعترف بخداع بعض الفلاسفة الذين ساهموا في تضليلنا وجعلنا نثق بل نؤمن بروايات وميتا روايات أصبح المثقف ما بعد الحداثي يحذر من ادعاءاتها ومنها على وجه الخصوص الماركسية والتحليل النفسي. والواقع أن رورتي ينظر إلى الفلسفة نظرة متفائل معتقدا بأنها ستظل تلعب دورا وإن تضاءل لكنه يبقى موجودا ويمارس أثره من خلال صورة المثقف الفيلسوف ولكن ليس بنفس الكيفية التي يكون عليها في كل مرحلة.

- بالنسبة لـ رورتي فإن المعايير الأخلاقية لا ترتبط بالعالم الثابت المتعالي وفق مثل أفلاطون أو أوامر كانط بل إنها أنماط من الأوصاف لتجارب وخبرات يعيشها الإنسان أي في كونها عادات يألفها الناس وتخضع للتغير الذي تتحكم فيه الرغبات والاعتقادات التي تتحكم بدورها في سلوك الإنسان. ومثل هذا الموقف يعني أن لا وجود لمعايير ثابتة راسخة ترشدنا إلى الحقيقة كما ترشدنا في السلوك. وعليه فنحن أمام مبدأ وليام جيمس الذي ينص على أن ما هو حقيقي هو الاعتقاد المبرر على مستوى الفكر وعلى مستوى السلوك.

- قد نوافق رورتي في فكرته بأن المعرفة لا تخضع لنفس معايير الصرامة والعقلانية

والموضوعية ولئن كان في هذا الموقف شيء من الصحة نتيجة الغلو في النزعة العلمية لكن هذا أيضا كان له جانب سلبي تمثل في عدم التمييز بين أنواع المعارف العلمية، الفلسفية، الأسطورية ومن فقد فتح خطاب ما بعد الحداثة الباب واسعا للترويج لخطابات عرفانية أضرت بالعلم ومصداقيته وقلصت من وتيرة التقدم في العلوم الإنسانية ونصبت بدل العقل العاطفة.

- من الالتباسات التي تركتها لنا أفكار رورتي تلك المتعلقة بلا معيارية موضوعية الحقيقة ولكن مع هذا فالإجماع المرغوب داخل المحادثة أو على الأقل التقارب إنما يحتم نوعا من الإقرار ببعض المبادئ التي قد تشبه الموقف الأصلي عند راولس أي قبل حصول التعاقد أو الاتفاق بين الأفراد وإذا ما ترك الإجماع إلى المواقف الذاتية فلن يحصل إجماع وعليه فالمرجعية تبدو أكثر من ضرورة ومن الصعب الاعتقاد بصحتها إذا لم يكن اعتراف مسبق بوجودها في العالم وفي واقع مستقل عن الذات.

- يعتقد رورتي ومعه البراغماتيون بأن النظرية تظل مسألة بعدية وهي لا تسبق الممارسة كما يرى المدافعون عن العقلانية والتنظير ولذلك فصورة التقدم الاجتماعي كما يقدمها غوس ويوافق عليها رورتي تاريخانية وتذهب إلى القول بأن النظرية تظهر دوما عند الغروب بمعنى أنها ليست أداة للتحرر القبلي بل هي وعي متأخر بالتحرر. تبعا لهذا يدعو رورتي إلى تثمين الروايات اللا-نظرية التي تشكّل الخطاب السياسي للديمقراطيات الغربية بدلا من البحث عن العناصر العقلية داخل المثل البرجوازية كما يفعل هابرماس.

- ينحو رورتي إلى إيجاد موقف وسط يجمع فيه بين الطرح الحداثي عند هابرماس والطرح ما بعد الحداثي الذي يقدمه ليوطار من خلال عودته إلى ديوي وكأنه وجد لديه ما يقرب الفيلسوفين ويزيل بعضا من خلافاتهما بحيث يرى أن مجهود جون ديوي لوضع الاهتمام بالمعضلات اليومية للجماعة أو فيما يسميه الهندسة الاجتماعية مكان الدين التقليدي وهو ما يتضمن الإنكار ما بعد الحداثي الذي يتبناه ليوطار حيال الروايات الكبرى ويطرح من جديد دور المثقف في الحياة الاجتماعية والسياسية حيث يتقلص النفوذ والدور الطلائعي للمثقف اجتماعيا ومن جهة أخرى نقرأ في جهد رورتي نوعا من السعي إلى تحصيل إجماع تواصلي يكون بمثابة القوة الحيوية التي تحرك وتنشط الثقافة وهذا هو رأي هابرماس. وبكلمة واحدة فالانسجام في الحياة الاجتماعية هو ما ميز طرح هابرماس بينما ما يميز طرح ليوطار هو الانسجام في الحياة الفكرية. وحسب رورتي ففي جهد ديوي نلحظ نوعي الانسجام الاجتماعي والفكري.

- البراغماتية في نظر رورتي هي الواجهة الفكرية لليبرالية السياسية أو هي واحدة من الطرق لجعل السياسة الاجتماعية الديمقراطية مقبولة. البراغماتية كما مثلها ديوي وتبعه في ذلك رورتي هي الجهود الفلسفية المبذولة لتقويض خلفيات الفكر الاجتماعي من قبيل الطبيعة

الإنسانية والأسس الفلسفية. وفي اعتقاد رورتي فإن جهد ديوي قدم لنا صيغة من تاريخ الغرب وخاصة الديمقراطية الأمريكية بمثابة تاريخ للتقدم جمع أفضل معالم الغرب وهو أيضا تاريخ صنع قيما تتقاطع مع رفض الروايات الكبرى وتتيح كتابة تاريخ كوني أظهرت فيه السياسة الليبرالية المعاصرة تلاؤما مع التمرد على القيم البالية المتسربة من الإقطاع والعبودية والتوليتارية(الشمولية).

- داخل اليوتوبيا البراغماتية التي يدعو إليها رورتي لا يكون هناك معنى لطبيعة إنسانية متحررة بقدر ما تتاح لكل فرد فرصة المساهمة بطريقته في بناء مجتمع عالمي*cosmopolite* يهجر فيه البراغماتي الخطابة الثورية للتحرر ويتبنى خطابة إصلاحية تدعو إلى مزيد من التسامح وأقل قدر ممكن من الألم. في هذه اليوتوبيا يتشكل الـ نحن من منطلق زماني مكاني قابل للتوسع مع من يحملون قيم هذه اليوتوبيا ويوافقون عليها ولا يجدون حرجا في عدم تبرير مواقفهم أمام الآخرين إذا لم يكونوا معتقدين بأفكارهم.

- إن ما يؤاخذه بعض الفلاسفة على رورتي ومنهم على وجه أخص هابرماس أنه بالقدر الذي أبدى فيه نفورا وتخليا عن الفلسفات الكلاسيكية فبنفس القدر أو يفوق يبدي أيضا رغبة ملحة مستترة للتبرير وإن بكيفيات مغايرة لما ينتقده عند الفلاسفة فيظهر من ثم مقدرة تفوق أقرانه في الإلمام بآليات التفلسف. فهو لم يكف من بدايته التحليلية عندما عزم في مشروعه الطموح لهدم التراث الفلسفي الغربي للوعي منذ ديكارت إلى بدايات القرن العشرين على إبراز عدم جدوى النقاش حول فكرة الأسس وحدود المعرفة فمعظم ما دار من جدالات بين الفلاسفة لا يمكن إلا وصفها بالطابع الهجين الذي لم يشخص بما سمّاه فتغنشتاين الداء الذي بحثت الفلسفة عن تخليص ومداواة نفسها من أعراضه. وبلغة رورتي ينبغي أن يكون الحك في الموضع المناسب On ne devrait pas se gratter là où ça démange .

- إن ما تقره ما بعد حداثة رورتي هو أن ما بحثت عنه الفلسفة من ماهية وخاصة من ماهية لنفسها في الوجود والمعرفة واللغة أو أي شيء آخر تسعى الفلسفة إلى استثماره كموضوع لماهيتها سيكون مآله الفشل. غير أن نفي الماهية عن الفلسفة لا يعني أنها بلا تاريخ مثلها في ذلك مثل الأدب، السياسة، العلم وإذا شئنا بلغة غير رورتية فماهية الفلسفة في تاريخها.

- لم تكن معالجة رورتي ما بعد حداثية للفلسفة التقليدية من دون نتائج سياسية فقد صادفت تصوراته انتقادات من أطراف عديدة من اليسار واليمين على حد سواء ولاقت براغماتيته الجديدة المتحالفة مع ما بعد البنيويين كثيرا من العداء والتهجم أكثر مما تعرضت له فلسفات أخرى أو حتى مواقف وأصوات فلسفية أخرى داخل البراغماتية الجديدة على غرار زملاء رورتي مثل: بوتنام، ديفيدسون، برنشتاين.

- يستبعد رورتي أن تعرف الفلسفة نهاية أو موتا بالمعنى الذي تكون ما بعد الحداثة مرحلة

جديدة من الفلسفة تقضي على الحداثة. فالذين روجوا لهذه الفكرة بلسان رورتي مخطئون في اعتقادهم بأن سنة 1979م.، تاريخ صدور كتابه الفلسفة ومرآة الطبيعة إعلانا عن موت الفلسفة لم يفهموا موقف رورتي أو أولوه تأويلا في غير محله. الفلسفة في قناعة رورتي لن تعرف نهاية قد تتغير كما حدث ذلك في التاريخ وبلغة رورتي فإن تاريخ الفكر ينبئنا عن ثورات تحدث نقرأ من خلالها نهاية للفلسفة وهذا غير صحيح بل كل ما هناك انقلابات وأزمات تحدث في الفكر بما لا يدع مجالا للشك بوضع حد أو نهاية للفلسفة.

- قد يبدو في نظر البعض وهم على حق في ذلك بأن رورتي بموقفه الداعم لليبرالية أنه يصدح بصوت يعزز بهيمنة ولا عدالة الأنظمة التي يبرر وجودها وفق منطق الأمر الواقع وتمرده على تنشئته اليسارية وحيث بدت له فكرة التمرد والثورة التي بدت له من ماركس إلى فوكو مجرد وهم. لقد تحطمت أحلام رورتي الشاب أمام الواقع الذي فرض نفسه ولم تعد هناك من إمكانية للأمل بإنسان جديد أو الحلم بتقويض المؤسسات أو حتى تضييع الوقت في نقد الديمقراطيات. ينبغي بحسبه إلى معضلات الواقع اليومية بجزئياتها التي اكتسحتها المفاهيم المجردة.
- وإذا كانت الرأسمالية ستعزز من اللامساواة والفوارق فما جدوى التفلسف الذي يراه رورتي غير آيل إلى الزوال إذا كان لا يقدم شيئا يمنح بموجبه إلى الفلسفة دورا إيجابيا على مستوى البناء والإصلاح الاجتماعي وفق نظرة جون ديوي الطموحة والتي يتناقض رورتي في قوله باستلهام أفكاره منها مع أنه يخالف من حيث المقاصد وهو ما يجعل من شكوك البعض في انتساب رورتي إلى إرث ديوي أمرا مبررا ومشروعا بل ربما يصبح قراءة فيها الكثير من المغالطات والتناقضات التي لا تثمن حقيقة فلسفة ديوي.
- أهم ما يلاحظ على البراغماتية بصغتيها الكلاسيكية والجديدة وفي تأرجحها وتوزعها بين الحداثة وما بعد الحداثة أنها تبقى فلسفة للانفتاح وللتفاؤل ولتحقيق الإجماع حتى وإن كان على أسس من التبرير غير العقلاني وغير الموضوعي وإنما هو إجماع ينبني على تبرير مستمد من المؤسسات والممارسات الموجودة في المجتمع والمتوارثة من الأنوار والتي لعبت فيها جهود الفلاسفة من بيكن إلى راولس مرورا بـــ لوك، هيوم، مل، جيمس وديوي دورا بارزا في التوجه نحو الحاضر والمستقبل.

المـــلاحـــق:
قائمة بيبليوغرافية
لأعمال رورتي وآثاره الفكرية

أعمال رورتي وآثاره الفكرية:

ارتأينا أن نقدم مؤلفات رورتي بعنوانيها الأصلية أي في لغتها الإنكليزية وذلك لسبب بسيط وهو أنها لم تترجم بعد إلى العربية في حدود علمنا. وفضلنا أن تكون هذه الآثار مرتبة بحسب طابعها الكرونولوجي وفق تاريخ صدورها وطبعها بادئين بالكتب ثم بالدراسات والمقالات التي نشرت في دوريات متخصصة وأخرى ثقافية عامة لا تندرج في مجال الفلسفة سواء في الولايات المتحدة الأمريكية أوفي أوربا أوفي أماكن أخرى من العالم، علما بأن بعض هذه المقالات قد أعيد نشره ضمن بعض كتب رورتي.

وقد اعتمدنا في وضع هذه القائمة للكتب والمقالات بناء على ما هو موجود في موقع البراغماتية على شبكة الإنترنت وفيه تحيين للمعلومات والبيانات الخاصة بالفلاسفة البراغماتيين الكلاسيكيين والجدد لاسيما في مجال النصوص الفلسفية والإصدارات والطبعات المتجددة والمنقحة وكل ما يتعلق بجديد الدراسات البراغماتية من بحوث ورسائل جامعية أو كتب ومراجع تتناول بالبحث الفلسفة البراغماتية وكذلك ما يقدم ضمن الملتقيات والمؤتمرات العلمية من أعمال تخص الشخصيات والمواقف البراغماتية لا سيما من جهة الجمعيات الفلسفية الأمريكية والنوادي الفكرية البراغماتية وهي كثيرة ونشيطة.

كما اعتمدنا في هذا الخصوص على اتصالنا الشخصي بالفيلسوف منذ سنة 1997م.، وبشكل خاص في شهر ديسمبر من سنة 2003م.، حيث أكدّ لنا عدم نشره لكتب جديدة إلى غاية ذلك التاريخ عدا بعض الموضوعات التي اشتغل بها كدروس ومحاضرات في جامعة ستانفورد Stanford، منذ أن انتقل للتدريس بها في سبتمبر من سنة 1999م.، والتي لم تنشر بعد. وقد عاودنا الاتصال به في صيف 2004م.، وحصلنا منه عن طريق البريد الإلكتروني على ثلاث مقالات كان قد كتبها الفيلسوف في السنتين الأخيرتين وهذه المقالات هي على التوالي:

- Analytic and Conversational Philosophy

- The Decline Of Redemptive Truth And The Rise Of A Literary Culture

- Philosophy Analytic Philosophy and Narrative

وقد عدنا كذلك إلى كتابين هامين عن رورتي جاء في آخرهما ذكر لببليوغرافيا رورتي

والكتابين هما: قراءة رورتي أعدّه آلان مالاكوفسكي Alan Malachwski باللغة الإنكليزية والثاني يحمل نفس العنوان قراءة رورتي أعدّه جون بيار كوميتي Jean-Pierre Cometti وهو باللغة الفرنسية كما تضمن الكتاب الذي خصص لـ رورتي والذي أشرف عليه هارمان ج. ساتكمنب Herman J. Saatkamp, Jr. وعنوانه Rorty & Pragmatism ببليوغرافيا لأعمال رورتي حتى سنة 1994م.

ببيليوغرافيا ريتشارد رورتي:

تتضمن ببيليوغرافيا رورتي جل الدراسات التي كتبها الفيلسوف والتي نشرت بشكل منفرد في كتب وهي حصيلة محاضرات ألقيت في جامعات أمريكية وغير أمريكية أو ألفت خصيصا ككتب للنشر ومنها ما جُمع بعد أن نشر في دوريات أو بقيت دراسات ضمن مجلات.

الكتب والمقالات:

جمع هذه الأعمال جيديون لويس كراوس Gideon Lewis-Kraus وهي موجودة على شبكة الإنترنت على الموقع الآتي: www.stanfordalumni.org مثلما أن موقع البراغماتية على النات والذي عنوانه: www.pragmatism.org يتيح لزائره الاطلاع الواسع على الفلاسفة البراغماتيين الكلاسيكيين والجدد وعلى نصوصهم ومن بينهم رورتي الذي وضعت بشأنه معلومات وافية تخص سيرته، أعماله الفلسفية، حواراته، نشاطاته ومساهماته العلمية، الأطروحات التي تناولت فلسفته.

تقع أعمال رورتي في حوالي ستة عشر كتابا منها اثنان عبارة عن رسائل أكاديمية واحدة للماستر والأخرى للدكتوراه. وكتابين أشرف عليهما وساهم فيهما بدراسة أو أكثر أما بقية الكتب فهي من تأليفه لوحده ومن هذه الكتب ما نشر أصلا بلغة غير الإنغليزية مثلما هو الحال في كتاب: L'espoir au lieu du savoir: Introduction au pragmatisme المنشور بالألمانية. إن أغلبية هذه الكتب ترجمت إلى لغات عديدة قد تفوق ترجمة العنوان الواحد إلى أكثر من خمس عشرة لغة مثلما هو الحال لكتابه الهام والأساسي "الفلسفة ومرآة الطبيعة". Philosophy and the Mirror of Nature و"العارضية، الساخرية والتضامن" Contingency, Irony, and Solidarity الذي ترجم إلى حوالي عشرين لغة. وبالنسبة للمقالات فعددها تقريبا مئتان وتسع وأربعون مقالة بعض منها أعيد نشره ضمن بعض كتب الفيلسوف. هذه المقالات منشورة على شكل دراسات في ملخصات الكتب أو في دوريات ومجلات فلسفية وفكرية متخصصة ذات شهرة واسعة ومنها على سبيل الذكر *Review of Metaphysics* أو *Journal of Philosophy* أو *Constellations* أو *Critique* وغيرها من الدوريات.

الكتب:

Whitehead's Use of the Concept of Potentiality. A. M. Thesis, University of Chicago, 1952.

The Concept of Potentiality. Ph. D. Thesis, Yale University, 1956.

(ed.) **The Linguistic Turn**. Chicago: University of Chicago Press, 1967; second, enlarged, edition l992.

ترجم إلى اللغة الإسبانية.

(co-ed. with Edward Lee and Alexander Mourelatos) **Exegesis and Argument: Essays in Greek Philosophy presented to Gregory Vlastos**. Amsterdam: Van Gorcum, 1973.

Philosophy and the Mirror of Nature. Princeton: Princeton University Press, 1979.

أهم كتاب فلسفي لـــرورتي ترجم إلى لغات عدة: الألمانية، الإيطالية، البرتغاليـــة، الصـــربو - كرواتية، الصينية، الفرنسية، اليابانية، البولندية، الإسبانية، الروســـية، البلغاريـــة، الكوريـــة، السلوفاكية، اليونانية والعبرية.

Consequences of Pragmatism. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.
من بين كتب رورتي الهامة وقد ترجم إلـــى اليابانيـــة، الإيطاليـــة، الصـــربو -كرواتيـــة، الفرنسية، الكورية، الإسبانية، البولندية.

(co-ed. with J. B. Schneewind and Quentin Skinner) **Philosophy in History**. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
صدرت لهذا الكتاب ترجمة إسبانية سنة1990م.

Contingency, Irony, and Solidarity. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

هو ثاني أهم كتاب في مؤلفات رورتي يرمز له بـــ *CIS* وقد ترجم إلى العديد من اللغـــات وربما هو من أكثر كتبه ترجمة فقد ترجم إلى الألمانية سنتي1989م. و1992م.، إلى الإيطالية 1989م.، الدانماركية سنة 1991م.، إلى البرتغالية عام 1992م.، إلى الفرنسية سنة1993م.، الهنغارية عام 1997م.، الصربو -كرواتية عام 1995م.، التركية سنة1995م.، الكورية ســـنة 1996م.، التشيكية عام 1996م.، البولندية سنة1996م.، الروسية سنة 1996م.، السويدية عام 1997م.، الصينية سنة 1998م.، الرومانية سنة 1998م.، البلغارية عام 1999م.، الإســـتونية سنة 1999م.، اللتوانية سنة 1999م.، اليابانية عام 2000م.، اليونانية عام 2002م. ومعنـــى هذا أن هذا الكتاب حظي بترجمته إلى عشرين لغة.

Objectivity, Relativism and Truth: Philosophical Papers I. Cambridge: Cambridge University Press, l991.

يُشكّل هذا الكتاب الجزء الأول من الأوراق الفلسفية ورمزه عند الدارسين هو *ORT* وقـــد نقل إلى لغات مختلفة منها: الفرنسية سنة1994م.، الإيطالية ســـنة 1994م.، الإســـبانية ســـنة 1996م.، البرتغالية سنة 1997م.، البولندية سنة 1999م.، الرومانية سنة 2000م.

Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers II. Cambridge: Cambridge UP, l99l.

هذا الكتاب هو الجزء الثاني في الأوراق الفلسفية ويرمز له بـــ *EHO* وقدعرف ترجمات كثيرة منها: الإيطالية سنة 1993م.، الإسبانية عام 1993م.، الفرنسية سنة 1995م.، الهنغارية سنة 1997م.، البرتغالية سنة 1999م. وأخرى سنة 2000م.، الرومانية سنة 2000م.

Hoffnung statt Erkenntnis: Eine Einfuehrung in die pragmatische Philosophie (Trans. Joachim Schulte. Vienna: Passagen Verlag, 1994)

يحتوي هذا الكتاب على قراءات ثلاث قدمت في فيينا وباريس ســـنة 1993م.، ونشـــرت بالإنغليزية كفصلين الثاني والرابع في كتاب **Philosophy and Social Hope** . الكتاب مترجم إلى اللغات الآتية: الفرنسية سنة 1995م.، الإسبانية سنة 1997م. ، الهنغارية ســـنة 1997م.، البولندية سنة 1999م.، البرتغالية سنة 2000م.

Truth, Politics and 'Post-Modernism.' Assen: van Gorcum, 1997.

يتضمن الكتاب قراءات حول سبينوزا قدمت بجامعة أمستردام في ماي من سنة 1997م. القراءة الأولى بعنوان: هل حب الحقيقة أمر مرغوب ؟ والثانية معنونة بـــ: هل لما بعد الحداثة ارتباط بالسياسة ؟

Achieving Our Country: leftist thought in twentieth century America (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998)

ترجم هذا الكتاب إلى لغات كثيرة ومنها، الروسية سنة1998م، الألمانية سنة 1999م.الإيطالية سنة 1999م.، الإسبانية سنة1999م.، البرتغالية سنة 1999م.، اليونانية سنة 2000م.، العبرية سنة 2000م.، اليابانية سنة 2000م.، الفرنسية سنة 2001م.

Truth and Progress: Philosophical Papers III (Cambridge: Cambridge University Press, 1998)

هذا العنوان هو الجزء الثالث من الأوراق الفلسفية ورمزه *TP* وقد ترجم إلى الألمانية سنة 2000م.، وإلى الإسبانية في نفس السنة.

Philosophy and Social Hope. (New York: Penguin, 2000)

يرمز لهذا الكتاب بـــ ***PSH*** وقد ترجم إلى اليابانية سنة 2002م.

مجموعة المقالات المنشورة بلغات أجنبية (عن الإنكليزية)

Solidarität oder Objectivität? trans. Joachim Schulte. Ditzingen: Reclam Verlag, 1988 [contains German translations of: 1984i, 1988e, 1986j.] **(SO)**

Solidariteit of Objectiviteit: drie filosofische essays. trans. H. J. Pott, L. van der Sluis and R. de Wilde. Meppel, Uitgeverij Boom, l990.[Dutch translation of the three essays included in **Solidarität oder Objectivität?**] **(SO)**

Rentai to Jiyu no Tetsugaku: Nigenronno Gensoo Koete (Philosophy of/for Solidarity and Freedom: Beyond the Illusions of Dualisms). trans. Yasuhiko Tomida. Tokyo: Iwanami Shoten, 1988. [contains Japanese translations of: 1984i, 1985d, 1983c, 1984e, 1988e, 1986n.] **(RJT)**

Science et Soliarité: la verité sans le pouvoir: la Philosophie sans authorité. trans. Jean-Pierre Cometti. Paris: Editions de l'Eclat, 1990 [contains French translations of:

1986n, 1987d, 1988d, 1984c.] **(SS)**

Heidegger, Wittgenstein en Pragmatisme. trans. Liesbeth van der Sluis. Amsterdam: Uitgeverij Kok Agora, l992. [contains Dutch translations of: 1983c, 1985d, 1991f, 1986m/1989i, 1984d/1992h, 1989e/1993h.] **(HWP)**

Eine Kultur ohne Zentrum: vier philosophische Essays. trans. Joachim Schulte. Stuttgart: Reclam, 1993. [contains German translations of: 1988d, 1987c, 1991g, 1984c.] **(EKZ)**

Chung Wei Literary Monthly 22: 7 (December, 1993) [a Rorty issue containing Chinese translations of: 1992o, 1992k, 1991a, 1995i, 1992j.] **(CW)**

Hou Zhe Xue Wen Hua [Towards a Post-Philosophical Culture]. Shanghai: Shang Hai Yi Wen Chu Ban She, 1992. [contains Chinese translations of: 1982e, 1986m/1989i, 1988d, 1995i, 1990a, 1988e, 1983b, 1986n, 1980a, 1987d.] **(HZX)**

La Svolta Linguistica. trans. Stefan Velotti. Milan: Garzanti, 1994. [contains Italian translations of: 1967b, 1977b, 1990i.] **(SL)**

Scritti sull'Educazione, a cura di Flavia Santoianni. Florence: La Nuova Italia Editrice, 1996. [contains a new preface as well as Italian translations of: 1982d, 1989b.] **(SE)**

Cadernos de Tradução da F. F. C.: Textos de Richard Rorty. trans. Paulo Ghiraldelli, M. C. P. Martins and Alberto Tosi Rodrigues. Marilia: Unesp Marilia Publicações, 1998. [contains Portuguese translations of: 1992l, 1997c, 1997a.] **(CT)**

El Pragmatismo, una version. trans. Joan Verges Gifra. Barcelona: Editorial Ariel, 2000. [contains Spanish translations of: a lecture entitled "Pragmatismo y Religion," 1998l, 1994l, "Panrelacionismo," "Contra la profundidad," Part III of **Hoffnung Statt Erkenntnis**, 1997k, "Queda nada valioso por salvar en el empirismo?," "El Emprismo de McDowell."] **(PV)**

Philosophie und die Zukunft. trans. Matthias Graesslin, Reinhard Kaiser, Christiane Mayer, Joachim Schulte. Frankfurt: Fischer Taschenbuch Verlag, 2000. [contains German translations of 1994j, 1995k, Analytic Philosophy and Transformative

Philosophy, 1997k, Spinoza, Pragmatism and the Love of Wisdom, 2000e, 1992o, Interview: Ueberreden ist Gut.] **(PZ)**

—Spanish translation of this volume: **Filosofia y Futuro**. trans. Javier Calvo and Angela Pilari. Barcelona: Gedisa, 2002.

المقالات:

وهي مرتبة بحسب تاريخ صدورها أما الرموز عنوانين الكتـــب الموضـــوعة بـــين قوسين فتشير إلى أن هذا الجزء أعيد طبعه:

Consequences of Pragmatism (CP), **Objectivity, Relativism and Truth** (ORT), **Essays on Heidegger and Others** (EHO), **Truth and Progress** (TP), **Philosophy and Social Hope** (PSH), or one of the collections of articles in foreign translation noted above (SO, RJT, SS, HWP, EKZ, CW, HZX, SL, SE, CT, PZ).

1955

1955a. contribution to a colloquium on **Theses on Presuppositions** by David Harrah. *Review of Metaphysics* 9 (1955/1956), 117.

l961

1961a. "Pragmatism, Categories and Language." *Philosophical Review* 70: 2 (Apr, 1961), 197-223.

1961b. "Recent Metaphilosophy." *Review of Metaphysics* 15: 2 (Dec, 1961), 299-318.

1961c. "The Limits of Reductionism." in **Experience, Existence and the Good** ed. I. C. Lieb (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1961), 100-116.

1962

1962a. "Second Thoughts on Teaching Communism." *Teacher's College Record* 63 (April, 1962).

1962b. "Realism, Categories, and the 'Linguistic Turn.'" *International Philosophical Quarterly* 2: 2 (May, 1962), 307-322.

1963

1963a. “Empiricism, Extensionalism and Reductionism.” *Mind* 72 (Apr, 1963), 176-86.

1963b. “Comments on Prof. Hartshorne’s Paper [Charles Hartshorne’s ‘Real Possibility’].” *Journal of Philosophy* 60: 21 (Oct 10, 1963), 606-08.

1963c. “Matter and Event.” in **The Concept of Matter** ed. Ernan McMullin (Notre Dame: Notre Dame University Press, 1963), 497-524.

—a revised version appears in **Explorations in Whitehead’s Philosophy** eds. L. Ford, G. Kline (New York: Fordham U.niversity Press, l983), 68-103.

1963d. “The Subjectivist Principle and the Linguistic Turn.” in **Alfred North Whitehead: Essays on His Philosophy** ed. George L. Kline (New Jersey: Prentice-Hall, 1963), 134-57.

1964

1964a. Questions to Weiss and Tillich in **Philosophical Interrogations** eds. Beatrice and Sidney Rome (Holt, Rinehart and Winston, 1964), 266-67, 369-70, 392-93.

1965

1965a. “Mind-Body Identity, Privacy, and Categories.” *Review of Metaphysics* 19: 1 (Sep, 1965), 24-54.

—reprinted in **Philosophy of Mind** ed. Stuart Hampshire (New York: Harper & Row, l966), 30-62.

—also in **Materialism and the Mind-Body Problem** ed. David M. Rosenthal (New Jersey: Prentice-Hall, 1971), 174-99.

—also in **Modern Materialism: readings on mind-body identity** ed. John O’Connor (New York: Harcourt, Brace & World, 1969), 145-174.

—also in **Folk Psychology and the Philosophy of Mind** eds. Scott Christensen and Dale Turner. (Hillsdale, NJ: L. Erlbaum, 1993.)

1966

1966a. “Aristotle.” **The American Peoples’ Encyclopedia** (v. 2) ed. Walter D. Scott (Spencer Press, 1966), 399-400.

1967

1967a. "Do Analysts and Metaphysicians Disagree?" **Proceedings of the Catholic Philosophical Association** 41 (1967), 39-53.

1967b. "Introduction." in **The Linguistic Turn** ed. Richard Rorty (Chicago: University of Chicago Press, 1967), 1-39. **(SL)**

1967c. "Intuition." in **The Encyclopedia of Philosophy** (v. 4) ed. Paul Edwards (Macmillan and Free Press, 1967), 204-212.

1967d. "Relations, Internal and External." in **The Encycopedia of Philosophy** (v. 7) ed. Paul Edwards (Macmillan and Free Press, 1967), 125-133.

1970

1970a. "Incorrigibility as the Mark of the Mental." *Journal of Philosophy* 67: 12 (Jun 25, 1970), 399-429.

1970b. "Wittgenstein, Privileged Access, and Incommunicability." *American Philosophical Quarterly* 7: 3 (Jul, 1970), 192-205.

1970c. "In Defense of Eliminative Materialism." *Review of Metaphysics* 24: 1 (Sep, 1970), 112-21.

—reprinted in **Materialism and the Mind-Body Problem** ed. David M. Rosenthal (New Jersey: Prentice-Hall: 1971), 223-31.

1970d. "Strawson's Objectivity Argument." *Review of Metaphysics* 24: 2 (Dec, 1970), 207-44.

1970e. "Cartesian Epistemology and Changes in Ontology." in **Contemporary American Philosophy** ed. John E. Smith (New York: Humanities Press, 1970), 273-92.

l971

1971a. "Verificationism and Transcendental Arguments." *Noûs* 5: 1 (Feb, 1971), 3-14.

1972

1972a. "Indeterminacy of Translation and of Truth." *Synthese* 23: 4 (Mar, 1972), 443-62.

—Polish translation: "Niezdeterminowanie Przekladu i Prawdy" in **Filozofia Jezyka** ed. B Stanosz, Warszawa 1993.

1972b. "Dennett on Awareness." *Philosophical Studies* 23: 3 (Apr, 1972), 153-62.

1972c. "Functionalism, Machines, and Incorrigibility." *Journal of Philosophy* 69: 8 (Apr 20, 1972), 203-220.

1972d. "The World Well Lost." *Journal of Philosophy* 69: 19 (Oct 26, 1972), 649-65. **(CP)**

—German translation: "Die glücklich abhandengekommene Welt." in **Moderne Sprachphilosophie** ed. Michael Sukale (Hamburg: Hoffman und Campe, 1976.)

1973

1973a. "Criteria and Necessity." *Noûs* 7: 4 (Nov, 1973), 313-29.

1973b. "Genus as Matter: a Reading of Metaphysics Z-H." in **Exegesis And Argument: Essays in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos** eds. E. N. Lee, A. P. O. Mourelatos, R. Rorty (Assen: Van Gorcum, 1973), 393-420.

1974

1974a. "Matter as Goo: comments on Marjorie Grene's Paper." *Synthese* 28: 1 (Sep, 1974), 71-77.

1974b. "More on Incorrigibility." *Canadian Journal of Philosophy* 4 (Sep, 1974), 195-97.

1974c. "Minds and Machines." *Empire State Study Modules Series*. Saratoga Springs, NY: Empire State College, 1974.

1976

1976a. "Professionalized Philosophy and Transcendentalist Culture." *The Georgia Review* 30: 4 (Winter, 1976), 757-69. **(CP)**

—reprinted as "Genteel Syntheses, Professional Analyses, Transcendentalist Culture" in **Two Centuries of Philosophy in America** ed. Peter Caws. (Oxford: B. Blackwell, 1980), 228-239.

1976b. "Keeping Philosophy Pure." *The Yale Review* 65: 3 (Mar, 1976), 336-56. **(CP)**

1976c. "Realism and Reference." *The Monist* 59: 3 (Jul, 1976), 321-40.

1976d. "Overcoming the Tradition: Heidegger and Dewey." *Review of Metaphysics* 30: 2 (Dec, 1976), 280-305. **(CP)**

1977

1977a. "Wittgensteinian Philosophy and Empirical Psychology." *Philosophical Studies* 31: 3 (Mar, 1977), 151-72.

—reprinted as portions of chapter 5 of **Philosophy and the Mirror of Nature**.

1977b. review article of **Why Does Language Matter to Philosophy?** by Ian Hacking. *Journal of Philosophy* 74: 7 (Jul, 1977), 416-32. **(SL)**

—Spanish translation in **El Giro Linguistico** trans. G. Bello (Barcelona: Ediciones Paidos, l990).

—reprinted in **The Linguistic Turn**, 2nd ed, 1992.

1977c. "Derrida on Language, Being and Abnormal Philosophy." *Journal of Philosophy* 74: 11 (Nov, 1977), 673-81.

1977d. "Dewey's Metaphysics." in **New Studies in the Philosophy of John Dewey** ed. Steven Cahn (Hanover: University of New England Press, 1977), 45-74. **(CP)**

1978

1978a. "Philosophy as a Kind of Writing: an essay on Derrida." *New Literary History* 10: 1 (Aut, 1978): 141-60. **(CP)**

—French translation: "La Philosophie comme Forme d'Écriture." *Chemin de Ronde* 5: 1 (1984).

—Polish translation: "Filozofia jako Rodzaj Pisarstwa: esej o Derridzie." in **Postmodernizm i Filozofia** ed. S. Czerniak and A. Szahaj (Warszawa, 1996).

1978b. "Epistemological Behaviorism and the De-Transcendentalization of Analytic Philosophy." *Neue Hefte Fur Philosophie* 14 (1978), 117-42.

—reprinted as portions of chapter 4 of **Philosophy and the Mirror of Nature**.

—reprinted in **Hermeneutics and Praxis** ed. Robert Hollinger (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1985), 89-121.

1978c. "A Middle Ground Between Neurons and Holograms?" *The Behavioural And Brain Sciences* 1: 2 (1978), 248.

1979

1979a. "Transcendental Argument, Self-reference, and Pragmatism." in **Transcendental Arguments and Science** eds. Peter Bieri, Rolf-P. Hortsman, Lorenz Kruger (Dordrecht: D. Reidel, 1979), 77-103.

1978b. "From Epistemology to Hermeneutics." *Acta Philosophica Fennica* 30 (1978), 11-30.

—reprinted as portions of chapter 7 of **Philosophy and the Mirror of Nature**.

—French translation: "De l'Epistemologie a l'Hermeneutique." *Dialectica* 33 (1979), 165-188.

1979c. "The Unnaturalness of Epistemology." in **Body, Mind and Method: essays in honor of Virgil C. Aldrich** eds. Donald Gustafson, Bangs Tapscott (Dordrecht: D. Reidel, 1979), 77-92.

—reprinted as portions of chapter 5 of **Philosophy and the Mirror of Nature**.

1980

1980a. "Pragmatism, Relativism and Irrationalism." *Proceedings of the American Philosophical Association* 53 : 6 (Aug, 1980), 719-38. **(CP; HZX)**

1980b. “Freud, Morality, and Hermeneutics.” *New Literary History* 12: 1 (Aut, 1980), 177-85.

1980c. “Reply to Dreyfus and Taylor.” *Review of Metaphysics* 34: 1 (Sep, 1980): 39-46.

1980d. (with Dreyfus and Taylor) “A Discussion.” *Review of Metaphysics* 34: 1 (Sep, 1980), 47-55.

1980e. “Searle and the Special Powers of the Brain.” *The Behavioral and Brain Sciences* 3: 3 (1980), 445-46.

1980f. “Idealism, Holism, and the ‘Paradox of Knowledge.’” in **The Philosophy of Brand Blanshard** ed. P. A. Schilpp (La Salle, IL: Open Court, 1980), 719-38.

1981

1981a. “Nineteenth-Century Idealism and Twentieth-Century Textualism.” *The Monist* 64: 2 (April, 1981), 155-74. **(CP)**

—reprinted in **Nineteenth Century Thought Today**. La Salle, IL: Hegeler Institute, 1981.

1981b. “Method, Social Science, and Social Hope.” *The Canadian Journal of Philosophy* 11 (Dec, 1981): 569-88. **(CP)**

—earlier version, “Method and Morality,” printed in **Values and the Social Sciences** eds. Robert Bellah, Norman Hahn and Paul Rabinow.

—reprinted in **Interpreting Politics** ed. Michael Gibbons. (New York: New York Univereity Press, 1987.)

—also in **The Postmodern Turn: new perspectives on social theory** ed. Steven Seidman. (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1994.)

—French translation: “Methode, Science Sociale, et Espoir Social.” *Critique* 42: 471-472 (1986), 873-897.

1981c. “From Epistemology to Romance: Cavell on Scepticism.” *Review of Metaphysics* 34: 4 (June, 1981), 759-74. **(CP)**

1981d. “Is There a Problem about Fictional Discourse?” *Funktionen Des Fictiven:*

Poetic und Hermeneutik 10 (München: Fink Verlag, 1981). **(CP)** [journal later reprinted as book of the same title, edited by Dieter Henrich and Wolfgang Iser. München: Fink Verlag, 1983, 67-93.]

1981e. "Zur Lage der Gegenwartsphilosophie in den USA." *Analyse und Kritik* 3: 1 (1981), 3. [English original appeared later as 1982a.]

1981f. "Reply to Professor Yolton." *Philosophical Books* 22: 3 (1981), 134-35.

1982

1982a. "Philosophy in America Today." *The American Scholar* 51: 2 (Spring, 1982), 183-200. **(CP)** [English original of 1981e.]

—Hungarian translation in *Magyar Filozofiai Szemle* 3-4 (1985), 583-599.

1982b. "Comments on Dennett's 'How to Study Human Consciousness Empirically.'" *Synthese* 53: 2 (Nov, 1982), 181-7.

1982c. "Contemporary Philosophy of Mind." *Synthese* 53: 2 (Nov, 1982), 323-48.

—reprinted as "Mind as Ineffable" in **Mind in Nature** ed. Richard Elvee (Nobel Conference 17. San Francisco: Harper and Row, 1982, 60-95.)

1982d. "Hermeneutics, General Studies, and Teaching." *Synergos* 2 (1982), 1-15. **(SE)**

—also published as **Richard Rorty on Hermeneutics, General Studies and Teaching: with replies and applications**. (Fairfax, VA: George Mason University, 1982.)

—reprinted in **Why Literature Matters: theories and functions of literature** eds. Ahrens, Rudiger; Volkmann, Laurenz (Heidelberg: Winter, 1996), 23-36.

1982e. "Introduction." in **Consequences of Pragmatism** (University of Minnesota Press, 1982): xiii-xlvii. **(HZX)**

—reprinted as "Pragmatism and Philosophy" in **After Philosophy** eds. K. Bayles, J. Bohman, T. McCarthy (Cambridge, MA: MIT Press 1987), 26-66.

—abridged version appeared as "The Fate of Philosophy." *The New Republic* 187: 16 (Oct 18, 1982): 28-34.

1983

1983a. "What Are Philosophers For?" *The Center Magazine* 16: 5 (Sep/Oct, 1983), 40-51.

1983b. "Postmodernist Bourgeois Liberalism." *Journal of Philosophy* 80: 10 (Oct, 1983): 583-9. **(ORT; HZX)**

—reprinted in **Hermeneutics and Praxis** ed. Robert Hollinger. (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1985), 214-221.

—also in **Postmodernism: a reader** ed. Thomas Docherty (New York: Columbia University Press, 1993), 323-328.

—Czech translation in *Filosoficky Casopis* 45: 4 (1997), 609-616.

—Polish translation: "Postmodernistyczny Liberalizm Mieszczanski." in **Postmodernizm: antologia przekladow** ed. R. Nycz (Krakow, 1997).

1983c. "Pragmatism Without Method." in **Sidney Hook: philosopher of democracy and humanism** ed. Paul Kurtz (Buffalo: Prometheus Books, 1983), 259-73. **(ORT; RJT, HWP,)**

1984

1984a. "Habermas and Lyotard on Post-Modernity." *Praxis International* 4: 1 (Apr, 1984), 32-44. **(EHO)**

—reprinted in **Habermas and Post-Modernity** ed. R. J. Bernstein (Cambridge: Polity Press, 1985), 161-76.

—French translation: "Habermas, Lyotard et la Postmodernité." *Critique* 40: 442 (Mar, 1984), 181-197.

—Polish translation: "Habermas i Lyotard o Postmodernizmie." trans. J. Holzmana. *Colloquia Communia* 4-5 (1986), 147-156. reprinted in **Postmodernizm— kultura wyczerpania?** ed. M. Gizycki. Warszawa, 1988, 67-85.

—Spanish translation: "Habermas y Lyotard sobre la Posmodernidad." *Revista de Occidente* ser 4: 85 (Jun, 1988), 71. also in **Habermas y la Modernidad**. México: Cátedra, 1994. (Spanish translation of Bernstein book above.)

1984b. "A Reply to Six Critics." *Analyse & Kritik* 6: 1 (Jun, 1984), 78-98.

1984c. "Deconstruction and Circumvention." *Critical Inquiry* 11: 1 (Sep, 1984): 1-23. **(EHO; SS, EKZ)**

1984d. "Heidegger Wider den Pragmatisten." *Neue Hefte für Philosophie* 23 (1984): 1-22. **(EHO)** [Subsequently partially published in English as 1992h.]

1984e. “The Historiography of Philosophy: four genres.” **Philosophy in History** ed. R. Rorty, J.B. Schneewind, Q. Skinner (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 49-75. **(TP; RJT)**

—Hungarian translation in *Magyar Filozofiai Szemle* 3-4 (1986), 495-519.

1984h. (with J. B. Schneewind and Q. Skinner) “Introduction.” **Philosophy in History** eds. R. Rorty, J. B. Schneewind, Q. Skinner (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 1-14.

1984i. “Solidarity or Objectivity?” *Nanzan Review of American Studies* 6 (1984): 1-19. **(ORT; SO)**

—reprinted in **Post-Analytic Philosophy** eds. John Rajchman, Cornel West (New York: Columbia University Press, 1985), 3-19.

—also in **Relativism** ed. Michael Krausz. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1989, 35-50.

—French translation: “Solidarité ou Objectivité?” *Critique* 439 (1983).

1985

1985a. “Comments On Sleeper and Edel.” *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 21: 1 (Win, 1985), 40-48.

1985b. “Philosophy Without Principles.” *Critical Inquiry* 11: 3 (Mar, 1985), 459-465.

—reprinted in **Against Theory** ed. W.J.T. Mitchell (Chicago: University of Chicago Press, l985), 132-138.

1985c. “Le Cosmopolitanisme sans Emancipation: reponse a Jean-Francois Lyotard.” *Critique* 41: 456 (May, 1985), 569-80, 584. **(ORT)**

—revised version of English original appeared in **Modernity and Identity** eds. Scott Lash and Jonathan Friedman (Oxford: Blackwell, 1990).

1985d. “Texts and Lumps.” *New Literary History* 17: 1 (Autumn, 1985), 1-15. **(ORT; RJT, HWP)**

1986

1986a. “The Higher Nominalism in a Nutshell: a reply to Henry Staten.” *Critical Inquiry* 12: 2 (Winter, 1986), 462-466.

1986b. "Freedom as Higher Than Being." **Working Papers: critique of modernity 1** ed. Robert Langbaum (Apr, 1986), 16-26.

1986c. "The Contingency of Language." *London Review of Books* 8: 7 (Apr 17, 1986), 3-6.

—reprinted as chapter l of **Contingency, Irony and Solidarity**.

—also in **Postmodernism: a reader** ed. Patricia Waugh (London; New York: E. Arnold, 1992), 170-186.

—also in **Rhetoric in an Antifoundational World: language, culture and pedagogy** ed. Michael Bernard-Donals. (New Haven: Yale University Press, 1998), 65-85.

—Polish translation: "Przygodnosc Jezyka." in **Postmodernizm i Filosofia** eds. S. Czerniak and A. Szahaj (Warszawa, 1996).

1986d. "The Contingency of Selfhood." *London Review of Books* 8: 8 (May 8, 1986), 11-4.

—reprinted as chapter 2 of **Contingency, Irony and Solidarity**.

—also published as the 7th Tykociner Memorial Lecture. (University of Illinois at Urbana-Champaign: University of Illinois Press, 1986.)

—also in **Friedrich Nietzsche** ed. Harold Bloom. (New York: Chelsea House Publishers, 1987.)

1986e. "The Contingency of Community." *London Review of Books* 8: 13 (July 24, 1986), 10-14.

—reprinted as chapter 3 of **Contingency, Irony and Solidarity**.

1986f. "Beyond Realism and Anti-Realism." in **Wo Steht die Analytische Philosophie heute?** ed. Richard Heinrich and Ludwig Nagl (Vienna: R. Oldenbourg Verlag, 1986), 103-15.

—Italian translation in *Aut Aut* 217-218 (Jan/Apr, 1987), 101-149.

1986g. "Comments on Toulmin's 'Conceptual Communities and Rational Conversation.'" *Archivio di Filosofia* (1986), 189-93.

1986h. "On Ethnocentrism: a reply to Clifford Geertz." *Michigan Quarterly Review* 25 (1986), 525-34. **(ORT)**

1986i. “Foucault and Epistemology.” in **Foucault: a critical reader** ed. D. C. Hoy (Oxford: Blackwell, 1986), 41-9.

1986j. “Freud and Moral Reflection.” in **Pragmatism’s Freud: the moral disposition of psychoanalysis** eds. William Kerrigan and Joseph H. Smith (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1986), 1-27. **(EHO; SO)**

1986k. “From Logic to Language to Play.” *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 59 (1986), 747-53.

—Spanish translation: “De la Lógica al Lenguaje y al Juego.” *Cuadernos Americanos* 3: 3 (1987), 107-116.

1986l. “Introduction.” in **John Dewey: the Later Works, vol. 8: 1933-1953** ed. Jo Ann Boydston (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1986), ix-xviii.

l986m. “Philosophie als Wissenschaft, als Metapher, und als Politik.” in **Die Krise der Phänomenologie und die Pragmatik des Wissenschaftsfortschritt** ed. Michael Benedikt and Rudolf Burger (Vienna: Verlag der Österreichischen Staatsdruckeri, l986), l38-149. [Subsequently published in the English original as 1989i.]

—Italian translation: “Filosofia come Scienza, come Metafora e come Politica.” *Rivista de Estetica* 26: 19-20 (1985), 3-16.

—Polish translation: “Filozofia jako Nauka, jako Metafora i jako Poltyka.” in **Miedzy Pragmatyzmem a Postmodernizmem: wokól filozofii Richarda Rorty'ego** ed. Andrej Szahaj (Wyd. 1. Torun: Uniwersytet Mikolaja Kopernika w Toruniu, 1995).

1986n. “Pragmatism, Davidson and Truth.” in **Truth and Interpretation: perspectives on the philosophy of Donald Davidson** ed. E. LePore (Oxford: Blackwell, 1986), 333-68. **(ORT; RJT, SS, HZX)**

1986o. “Should Hume be Answered or Bypassed?” in **Human Nature and Natural Knowledge: essays presented to Marjorie Grene** ed. A. Donegan (Dordrecht: D. Reidel, 1986), 341-352.

—reprinted in *Boston Studies in the Philosophy of Science* 89 (1986), 341-352.

1987

1987a. “Nominalismo e Contestualismo.” *Alfabeta* 9 (Sep, 1987), 11-12.

1987b. "Thugs and Theorists: a reply to Bernstein's 'One Step Forward, Two Steps Backward." *Political Theory* 15: 4 (Nov, 1987), 564-580.

—French translation: "Brigands et Intellectuels" *Critique* 44: 493-494 (Jun/Jul, 1988), 453-472.

1987c. "Non-Reductive Physicalism." in **Theorie der Subjektivität** ed. Konrad Cramer, et al (Frankfurt: Suhrkamp, 1987), 278-296. **(ORT; EKZ)** [initially appeared in Chinese translation in *The Taiwanese Journal for Philosophy and History of Science*.)

1987d. "Science as Solidarity." in **The Rhetoric of the Human Sciences** eds. D. N. McCloskey, A. Megill, and John S. Nelson (Madison: University of Wisconsin Press, 1987), 38-52. **(ORT; RJT, SS, HZX)**

—reprinted in **Dismantling Truth: reality in the post-modern world** (New York: St Martin's Press, 1989.)

—French translation: "La Science comme Solidarité" *Philosophique* 1 (1988), 101-114.

—Polish translation: "Nauka jako Solidarnosc." trans. A. Chmielecki. *Literatura na Swiecie* 5: 238 (1991), 199-218.

1987e. "Unfamiliar Noises: Hesse and Davidson on metaphor." *Proceedings of the Aristotelian Society* Suppl. Vol. 61 (1987), 283-96. **(ORT)**

1987f. "Waren die Gesetze Newtons schon vor Newton Wahr?" in *Jahrbuch des Wissenschaftkollegs zu Berlin* (1987), 247-263.

—Italian translation: "Erano Vere le Leggi di Newton prima di Newton?" *Intersezioni* 8: 1 (1988), 49-64.

1988

1988a. "Unger, Castoriadis and the Romance of a National Future." *Northwestern University Law Review* 82: 2 (Winter, l988), 335-351. **(EHO)**

—reprinted in **Critique and Construction: a symposium on Roberto Unger's "Politics." (**New York: Cambridge University Press: 1990.)

—Spanish translation: "Una Esperanza Social: Unger, Castoriadis y el ensueño de un futuro nacional." *Revista de Occidente* ser 4: 90 (Nov, 1988), 79.

1988b. “Representation, Social Practice, and Truth.” *Philosophical Studies* 54: 2 (Sept, l988), 215-228. **(ORT)**

1988c. “That Old-Time Philosophy.” [a review-article on Allan Bloom’s **The Closing of the American Mind**.] *The New Republic* (Apr 4, 1988), 28-33.

—French translation: “Cette Bonne Vielle Philosophie.” *Commentaire* 11: 42 (1988), 484-491.

1988d. “Is Natural Science a Natural Kind?” in **Construction and Constraint: the shaping of scientific rationality** ed. E. McMullin (Notre Dame: Notre Dame University Press, 1988), 49-74 . **(ORT; SS, EKZ, HZX)**

1988e. “The Priority of Democracy to Philosophy.” in **The Virginia Statue of Religious Freedom** eds. Merill Peterson, Robert Vaughan (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 257-288. **(ORT; SO, RJT, HZX)**

—reprinted in **Prospects for a Common Morality** ed. Gene Outka and John Reeder. (Princeton: Princeton University Press, 1993.)

—German translation: “Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie.” *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 42: 1 (Jan/Mar, 1988), 3-17.

—Polish translation: “Pierwszenstwo Demokracji wobec Filozofii.” trans. P. Dehnel. *Odra* 7-8 (1992), 22-30.

—Slovak translation in **O Slobode a Spravodlivosti** trans. Egon Gál (Bratislava: Archa, 1993).

1989

l989a. “Comments on Castoriadis’ ‘The End of Philosophy.’ ” *Salmagundi* 82-83 (Spring-Summer, l989), 24-30.

l989b. “Education Without Dogma.” *Dissent* 36: 2 (Spring, l989), 198-204. **(PSH; SE)**

—reprinted as “Education, Socialization and Individuation” and accompanied by “Replies to Commentators” in *Liberal Education* 75: 4 (October, l989), 28-31.

—also reprinted in shortened form as “The Opening of American Minds” in *Harper’s* 279: 1670 (July, 1989), 18-20.

—Polish translation: “Wychowanie bez Dogmatu.” *Ameryka* 236 (1990), 44-47.

l989c. "Is Derrida a Transcendental Philosopher?" *Yale Journal of Criticism* 2: 2 (Spring, l989), 207. **(EHO)**

—reprinted in **Derrida: a critical reader** ed. David Wood. (Cambridge: Blackwell, 1992), 234-246.

—also in **Working Through Derrida** ed. Gary B. Madison. (Evanston, IL: Northwestern University Press,1993), 137-146.

1989d. "Philosophy and Post-Modernism" (contribution to "Symposium: What is Postmodernism?"). *The Cambridge Review* 110: 2305 (June, l989), 51-53.

1989e. "Wittgenstein e Heidegger: due percorsi incrociati." *Lettere Intenazionale* 22 (Ottobre-Dicembre, l989), 21-26. **(EHO)** [Subsequently published in English as 1993i.]

l989f. "The Humanistic Intellectual: eleven theses." *ACLS Occasional Papers* 10 (November, l989), 9-12. **(PSH)**

—reprinted in **Viewpoints: excerpts from the ACLS Conference on the Humanities in the 1990's** (New York: American Council of Learned Societies, 1989.)

l989g. "Identité Morale et Autonomie Privée." **Michel Foucault Philosophe: Rencontre Internationale** (Paris: Editions du Seuil, l989), 385-394. **(EHO)** [English original appeared as l990b.]

—Spanish translation in **Michel Foucault: Filósofo** (Barcelona: Gedisa, 1991).

—Polish translation: "Moralma Tozsamosc a Prywatna Autonomia: przypadek Foucaulta." *Etyka* 26 (1993), 125-132.

1989h. "Two Meanings of 'Logocentrism': a reply to Norris." in **Redrawing the Lines: analytic philosophy, deconstruction and literary theory** ed. Reed Way Dasenbrock (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989), 204-216. **(EHO)**

l989i. "Philosophy as Science, as Metaphor and as Politics." in **The Institution of Philosophy** ed. Avner Cohen and Marcello Dascal (La Salle: Open Court, l989), 13-33. **(EHO; HWP, HZX)** [English original of l986m.]

1990

1990a. "Two Cheers for the Cultural Left." *South Atlantic Quarterly* 89 (Winter, l990), 227-234. **(EHO)**

1990b. "Another Possible World." *London Review of Books* 12: 3 (February 8, l990), 21. **(PSH)**

—reprinted in **Martin Heidegger: politics, art and technology** ed. Karsten Harries and Christoph Jamme (New York and London: Holmes and Meier, l994), 34-40, and in translation in the German edition of that book (München: Fink Verlag, 1992).

1990c. "Foucault/Dewey/Nietzsche." *Raritan* 9: 4 (Spring, l990), 1-8. **(EHO)** [English original of 1989g.]

1990d. "Truth and Freedom: a reply to Thomas McCarthy." *Critical Inquiry* 16: 3 (Spring, l990), 633-643.

1990e. "The Banality of Pragmatism and the Poetry of Justice." Symposium on the Renaissance of Pragmatism in American Legal Thought in *Southern California Law Review* 63: 6 (September, 1990). **(PSH)**

—reprinted in **Pragmatism in Law and Society** eds. Michael Brint and William Weaver (Boulder, CO: Westview Press, l991), 89-97.

1990f. "Consciousness, Intentionality and Pragmatism." in **Modelos de la Mente** ed. Jose Quiros (Madrid: Universidad Complutense: D. L.: l990).

1990g. "The Dangers of Over-Philosophication -- Reply to Arcilla and Nicholson." *Educational Theory* 40: 1 (l990), 41-44.

1990h. "Philosophy without Mirrors" [reprint of chapter 8 of **Philosophy and the Mirror of Nature**]. in **Philosophy: an introduction through literature** ed. Lowell Kleinman and Steven Lewis (New York: Paragon House, 1990), 75-79.

1990i. "Twenty-five years after," a postscript to l967b, published (in Spanish translation) along with 1967b and 1977b, in **El Giro Linguistico** trans. G. Bello (Barcelona: Ediciones Paidos, l990); subsequently published in English in the second edition of **The Linguistic Turn**. **(SL)**

1991

1991a. "Feminism and Pragmatism." *Michigan Quarterly Review* (Spring, l991), 3-14. **(TP; CW)**

—reprinted in **The Tanner Lectures on Human Values vol. 13** (Salt Lake City: University of Utah Press, 1994).

—also in **Postmodernism and Law** ed. Dennis Patterson (New York: New York University Press, 1994.)

—also in **Psychoanalysis, Feminism and the Future of Gender** eds. Joseph Smth and Afaf Mahfouz (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1994).

—Spanish translation: "Feminismo y Pragmatismo." *Revista Internacional de Filosofia Politica* 2 (1993), 37-62.

1991b. "Nietzsche, Socrates and Pragmatism." *South African Journal of Philosophy* 10: 3 (August, 1991), 61-63.

1991c. "Intellectuals in Politics." *Dissent* 38: 4 (Autumn, 1991), 483-490.

1991d. "Comments on Taylor's ''Paralectics.'" in **On the Other: dialogue and/or dialectics** ed. R. P. Scharlemann (Working paper #5 of the UVa Commitee on the Comparative Study of the Individual and Society), 71-78.

1991e. Correspondence with Anindita Niyogi Balslev in **Cultural Otherness: a correspondence with Richard Rorty** ed. Anindita Balslev (Indian Institute of Advanced Study, 1991). [2nd ed. published Atlanta: Scholars Press, 1999.]

1991f. "Inquiry as Recontextualization: an anti-dualist account of interpretation." in **The Interpretive Turn** ed. James F. Bohman, David R. Hiley, and Richard Shusterman (Ithaca: Cornell University Press, 1991), 59-80. **(ORT; HWP)**

—Italian translation: "Ricerca come Ricontestualizzazione: un'analisi anti-dualista." *Paradigmi* 9: 25 (1991), 5-29.

—Czech translation: "Zkoumání jako rekontextualizace: antidualistické pojetí interpretace." *Filosoficky Casopis* 42: 3 (1994), 355-379. also published in **Obrat k Jazyku: Druhé Kolo** ed. Jaroslav Peregrin (Prague: Filosofia, 1998.

l991g. "Philosophers, Novelists and Intercultural Comparisons: Heidegger, Kundera, Dickens." **Culture and Modernity: East-West philosophic perspectives**: papers

presented at the 6th East-West Philosophers' Conference, Honolulu, HI, 1989. (Honolulu: University of Hawaii Press, 1991.) **(EHO; EKZ)**

—Polish translation in **Miedzy Pragmatyzmem a Postmodernizmem: wokól filozofii Richarda Rorty'ego**. ed. Andrej Szahaj. (Wyd. 1. Torun: Uniwersytet Mikolaja Kopernika w Toruniu, 1995.)

—Russian translation in **Translators Workshop Almanac** 2: 2 (Lviv, Ukraine: 2002.)

1991h. "Pragmatismo." in **Dicionário do Pensamento Contemporâneo** ed. Manuel Maria Carrilho (Lisbon: Publicações Dom Quixote, 1991), 265-278.

1992

1992a. "The Politicization of the Humanities." *UVa Alumni Journal.* Winter l992.

1992b. "Love and Money." *Common Knowledge* 1: 1 (Spring, 1992), 12-16. **(PSH)**

1992c."Reply to Andrew Ross' 'On "Intellectuals in Politics."'" *Dissent* 39: 2 (Spring, l992), 265-267.

1992d. "The Intellectuals at the End of Socialism." *The Yale Review* 80: 1-2 (April, 1992), 1-16. **(TP)**

—An abbreviated version of this article appeared under the title "For a more banal politics" in *Harper's* 284 (May, 1992), 16-21.

—A longer version appeared as 1995j.

—Italian translation: "Gli Intellettuali alla Fine del Socialismo" in *Mulino* 40: 338 (1991), 936-949.

—Polish translation: "Intelektualisci u Kresu Socjalizmu." in **Edukacja wobec Zmiany Spolecnej** ed. J. Brzezinski and L. Witkowski, Poznan-Torun, 1993.

1992e. "Nietzsche: un philosophe pragmatique." *Magazine Litteraire* (April 1992), 28-32

1992f. "What Can You Expect from Anti-Foundationalist Philosophers?: a reply to Lynn Baker." *Virginia Law Review* 78: 3 (April, 1992), 719-727.

1992g. "Dewey entre Hegel et Darwin." *Rue Descartes* 5-6 (Novembre, 1992), 53-71. **(TP)** [English orginal appeared later as 1994i.]

1992h. "Heidegger, Contingency and Pragmatism." in **Heidegger: a critical reader** eds. Hubert Dreyfus and Harrison Hall (Oxford: Blackwell, 1992). **(EHO; HWP)** [includes passages from 1984d, an article never published in English.]

1992i. "Introduction" to Vladimir Nabokov, **Pale Fire** (Everyman's Library, London and New York, l992), v-xxiii.

1992j. "The Pragmatist's Progress." in **Interpretation and Overinterpretation** by Umberto Eco et al. (Cambridge: Cambridge University Press, l992), 89-108. **(PSH; CW)**

—German translation: *Merkur* 47: 12 (Dec, 1993), 1025-1036.

—Portuguese translation [Brazil]: A trajetória do pragmatista. In **Interpretação e Superinterpretação**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

—Italian translation in **Interpretazione e Sovrainterpretazione**. trans. Sandra Cavicchi. Milano: Bompiani, 1995.

—French translation in **Interprétation et Surinterprétation**. trans. Jean-Pierre Cometti. Paris: Presses Universitaires de France, 1996.

—Polish translation: "Kariera Pragmatysty" in **Interpretacja i Nadinterpretacja**. Kraków: Wydawn, Znak, 1996.

1992k. "A Pragmatist View of Rationality and Cultural Differences." *Philosophy East and West* 42: 4 (October, 1992), 581-596. **(TP; CW)**

—Italian translation in *Aut Aut* 251 (Sep/Oct 1992), 109-124.

—Polish translation: "Racjonalnosc i Roznica w Kulturze: ujecie pragmatyczne." trans. L. Witkowski. *Kultura Wspolczesna* 1 (1993), 31-44. reprinted in **Miedzy Pragmatyzmem a Postmodernizmem: wokól filozofii Richarda Rorty'ego** ed. Andrej Szahaj (Wyd. 1. Torun: Uniwersytet Mikolaja Kopernika w Toruniu, 1995.)

1992l. "Putnam on Truth." *Philosophy and Phenomenological Research* 52: 2 (1992), 415-418. **(CT)**

1992m. "Reponses de Richard Rorty" [to Jacques Bouveresse, Vincent Descombes, Thomas MacCarthy, Alexander Nehamas, and Hilary Putnam] in **Lire Rorty** ed. Jean-Pierre Cometti (Paris: Editions de l'Eclat, l992), 147-250.

1992n. “Robustness: a reply to Jean Bethke Elshtain” in **The Politics of Irony** ed. David W. Conway and John E. Seery (New York: St. Martin’s Press, l992), 219-223.

1992o. “Trotsky and the Wild Orchids.” *Common Knowledge* 1: 3, 140-153. **(PSH; CW; CZ)**

—previously appeared in French translation in **Lire Rorty** (see item l992m above).

—also in **Wild Orchids and Trotsky: messages from American universities** ed. Mark Edmundson (New York: Viking, l993).

—also in the *University of Chicago Magazine*, April 1994.

—German translation in **Real Text: Denken am Rande des Subjektes** (Klagenfurt: Ritter, 1993, 295p).

—Polish translation: “Trocki i Dzikie storcyki.” *Teksty Drugie* 4 (1994).

—German translation also in *Neue Rundschau* 109: 4 (1998), 113-132.

1993

1993a. “Centers of Moral Gravity: comments on Donald Spence’s ‘The Hermeneutic Turn.’” *Psychoanalytic Dialogues* 3: 1 (Winter, 1993), 21-28.

1993b. “Feminism, Ideology and Deconstruction: a pragmatist view.” *Hypatia* 8: 2 (Spring, l993), 96-103.

1993c. “Putnam and the Relativist Menace.” *Journal of Philosophy* 90: 9 (Sept, 1993), 443-461 [previously published in French: see 1992m.] **(TP)**

—Polish translation: “Putnam a Grozba Relatywizmu.” in **Miedzy Pragmatyzmem a Postmodernizmem: wokól filozofii Richarda Rorty'ego**. ed. Andrej Szahaj (Wyd. 1. Torun: Uniwersytet Mikolaja Kopernika w Toruniu, 1995.)

—Italian translation: “Putnam e la minaccia relativistica.” *Journal of Philosophy* 90: 9 (Sept., 1993), 443-461. Reprinted in **Il neopragmatismo**. ed. Giancarlo Marchetti. (Firenze: La Nuova Italia, 1999), 89-113.

1993d. “Human Rights, Rationality and Sentimentality” in **On Human Rights: the 1993 Oxford Amnesty Lectures** ed. Susan Hurley and Stephen Shute (New York: Basic Books, 1993), 112-134. **(TP)**

—a shortened version, without the footnotes, appeared in *The Yale Review* 81:

4 (October, 1993), 1-20.

1993e. "An Antirepresentationalist View: comments on Richard Miller, van Fraassen/Sigman, and Churchland" and "A Comment on Robert Scholes' 'Tlon and Truth'" in **Realism and Representation** ed. George Levine (Madison: University of Wisconsin Press, l993), 125-133, 186-189.

1993f. "Holism, Intentionality, and the Ambition of Transcendence" in **Dennett and his Critics: demystifying mind** ed. Bo Dahlbom (Oxford: Blackwell, l993), 184-202. **(TP)**

1993g. "Response to Jacques Bouveresse, 'On Some Undesirable Consequences of Pragmatism.'" *Stanford French Review* 17: 2-3 (1993), 183-195. [Previously appeared in Cometti, Jean-Pierre, ed. **Lire Rorty**. Paris: L'Eclat, 1992. Reprinted in Brandom, Robert, ed. **Rorty and His Critics**. Malden, MA: Blackwell, 2000.]

1993h. "Wittgenstein, Heidegger, and the Reification of Language" in **The Cambridge Companion to Heidegger** ed. Charles Guignon (Cambridge: Cambridge University Press, 1993). **(EHO; HWP)**

1994

1994a. "The Unpatriotic Academy." *New York Times.* February 13, 1994, Op-Ed page, 15. **(PSH)**

1994b. "Taylor on Self-Celebration and Gratitude." *Philosophy and Phenomenological Research* 54: 1 (March, 1994), 197-201.

1994c. "Religion as Conversation-Stopper." *Common Knowledge* 3: 1 (Spring, 1994), 1-6. **(PSH)**

1994d. "Tales of Two Disciplines." *Callaloo* 17: 2 (Summer, 1994), 575-607.

—reprinted in **Beauty and the Critic: aesthetics in an age of cultural studies** ed. James Soderholm (Tuscaloosa, AL: University of Alabama Press, 1997), 208-224.

1994e. "Sex, Lies, and Virginia's Voters." *New York Times.* October 13, 1994, Op-Ed page.

1994f. "Does Academic Freedom have Philosophical Presuppositions?" *Academe* 80: 6 (November/December, 1994), 52-63. **(TP)**

—reprinted in **The Future of Academic Freedom** ed. Louis Menand (Chicago: University of Chicago Press, 1996), 21-42.

—German translation in *Merkur* 49: 1 (Jan, 1995), 28-44.

1994g. "Consciousness, Intentionality, and the Philosophy of Mind" in **The Mind-Body Problem: a guide to the current debate** ed. Richard Warner (Cambridge: Blackwell, 1994).

1994h. "Does Democracy Need Foundations?" in **Politisches Denken: Jahrbuch 1993** hrsg. Volker Gerhardt u.a. (Stuttgart & Weimar: Metzler Verlag, 1994), 21-23.

1994i. "Dewey Between Hegel and Darwin" in **Modernist Impulses in the Human Sciences** ed. Dorothy Ross (Baltimore: Johns Hopkins University Press, l994) [previously published in French; see l992g.] **(TP)**

—reprinted in **Rorty and Pragmatism** ed. Herman Saatkamp (1995h).

—German translation in Joas, Hans, ed. **Philosophie der Demokratie**. Trans. Hans Joas. Frankfurt: Suhrkamp, 2000.

1994j. "Philosophy and the Future" [in Hungarian]. *Magyar Filozofiai Szemle* 5-6 (1994), 877-884. **(PZ)**

—English original published subsequently in **Rorty and Pragmatism** ed. Herman Saatkamp (1995h).

—Russian translation in *Voprosy Filosofii* 6 (1994), 29-34.

—Polish translation: "Filozofia i Przyszlosc." *Przeglad Filozoficzny* 1 (1996).

1994k. "Replies" (to Burzta and Buchowski, Dziemidok, Gierszewski, Kmita, Kwiek, Morawski, Szahaj, Zeidler, and Zeidler-Janiszewska). *Ruch Filozoficzny* 50: 2, (1994), 178-9, 183-4, 188-189, 194-195, 198-200, 205-207, 209-210, 214-216, 218.

1994l. "Sind Aussagen universelle Geltungsansprüche?" *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 42: 6 (1994), 975-988. **(PV)**

—French translation: "Les Assertions Experiment-Elles des Prétensions a une Validité Universelle?" in **La Modernité en Questions** eds. Francois Gallard, Jacques Poulain, and Richard Shusterman. Paris: Editions du Cerf, 1998.

—Enlarged version published in English as "Universality and Truth" in

Brandom, Robert, ed. **Rorty and His Critics**. Malden, MA: Blackwell, 2000.

1994m. "Taylor on Truth" in **Philosophy in an Age of Pluralism: the philosophy of Charles Taylor in question** ed. James Tully (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 20-36. **(TP)**

1995

1995a. "Half a Million Blue Helmets?" *Common Knowledge* 4: 3 (Winter, 1995), 10-13.

1995b. "Movements and Campaigns." *Dissent* 42: 1 (Winter, 1995), 55-60.

—reprinted as appendix to **Achieving Our Country**.

—Spanish translation: "Movimientos y Campanas." *Revista de Occidente* 200 (Jan, 1998), 73-78.

1995c. "Remembering John Dewey and Sidney Hook." *Free Inquiry* 16: 1 (Winter, 1995), 40-42.

1995d. "Is Derrida a *Quasi*-Transcendental Philosopher?" [review-article of **Jacques Derrida** by Geoffrey Bennington and Jacques Derrida.] *Contemporary Literature* 36: 1 (Spring, 1995), 173-200. **(TP)**

1995e. "Only Connect: response to Steven Lukes." *Dissent* 42: 2 (Spring, 1995), 264-265.

1995f. "Is Truth a Goal of Inquiry?: Davidson vs. Wright" [review article of **Truth and Objectivity** by Crispin Wright.] *Philosophical Quarterly* 45: 180 (July, 1995), 281-300. **(**enlarged version reprinted in **TP)**

1995g. "A Spectre is Haunting the Intellectuals" [review-article of **Spectres of Marx** by Jacques Derrida.] *European Journal of Philosophy* 3: 3 (December, 1995), 289-298. **(PSH)**

1995h. contributions to **Rorty and Pragmatism** ed. Herman Saatkamp (Nashville, Tennessee: Vanderbilt University Press, 1995): "Response to Hartshorne", 29-36; "Response to Lavine", 50-53; "Response to Bernstein", 68-71; "Response to Gouinlock", 91-99; "Response to Hance", 122-125; "Response to Haack", 148-153; "Response to Farrell", 189-196; "Philosophy and the Future", 197-205. [This volume

also includes "Dewey Between Hegel and Darwin," previously published as 1994i.]

1995i. "Deconstruction" in **The Cambridge History of Literary Criticism: volume 8, From Formalism to Poststructuralism** ed. Raman Selden (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 166-196. **(EHO; CW, HZX)**

—Polish translation: "Deconstrukja." in **Filozofia Amerykanska Dzis** ed. T. Komendski and A. Szahaj (Torun, 1999).

1995j. "The End of Leninism and History as Comic Frame" in **History and the Idea of Progress** ed. Arthur M. Melzer et al. (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1995), 211-226. [a shortened version of this paper appeared as 1992d.] **(TP)**

1995k. "Habermas, Derrida and the Functions of Philosophy." *Revue Internationale de Philosophie* 49: 194 (1995), 437-460. **(TP; PZ)**

1995l. "Introduction" to reprint of Sidney Hook's **John Dewey: an intellectual portrait** (Buffalo: Promotheus, 1995), xi-xviii.

1996

1996a. "The Necessity of Inspired Reading." *Chronicle of Higher Education* 42: 22 (Feb 9, 1996), A48.

1996b. "Moral Universalism and Economic Triage." *Diogenes* 173 (Spring, 1996), 3-15.

—reprinted in **Qui Sommes-Nous?: les deuxiemes rencontres philosophiques de UNESCO**. UNESCO Presse, 1996.

—Spanish translation: "Quienes Somos? Universalismo moral y seleccion economica." *Revista de Occidente* 210 (Nov, 1998), 93-107.

1996c. "The Ambiguity of 'Rationality.'" *Constellations* 3: 1 (April, 1996), 73-82.

1996d. "Duties to the Self and Others: comments on a paper by Alexander Nehamas." *Salmagundi* 111 (Summer, 1996), 59-67.

1996e. "The Inspirational Value of Great Works of Literature." *Raritan* 16: 1 (Summer, 1996), 8-17.

—reprinted as appendix to **Achieving Our Country**.

1996f. "What's Wrong with 'Rights'?" *Harper's* 292: 1733 (June, 1996), 15-18.

1996g. "Fraternity Reigns." *New York Times Magazine.* September 29, 1996, 155-158. **(PSH)**

1996h. "Emancipating our Culture: a response to Habermas" (24-30), "Relativism: Finding and Making" (31-47), "On Moral Obligation, Truth and Common Sense" (48-52), "Response to Kolakowski" (58-66), "The Notion of Rationality" (84-88) in **Debating the State of Philosophy: Habermas, Rorty and Kolakowski** eds. Jozef Niznik and John T. Sanders (Westport: Praeger Publishers, 1996).

—"Relativism: finding and making" also published in Serbo-Croat in *Filozofia* 52: 6 (1997), 394-405. **(PSH)**

—Polish translation: "Relatywizm: odnajdywanie i tworzenie." in **Habermas, Rorty, Kolakowski: stan filozofii wspólczesnej**. Warszawa: IfiS PAN, 1996.

—**Debate sobre la situación de la filosofía : Habernas, Rorty y Kolakowski.** Madrid: Catedra, 2000.

1996i. "Pragmatism and Law: response to David Luban." Cardozo Law Review 28: 1 (1996). **(PSH)**

—reprinted in **The Revival of Pragmatism** ed. Morris Dickstein (Durham, NC: Duke University Press, 1998), 304-311.

1996j. "Postmodernism and Antifoundationalism" in **Philosophy, Science, and Ideology in Political Thought** ed. David Morrice (New York: St. Martin's Press, 1996).

1996k. "Religious Faith, Intellectual Responsibility and Romance." *American Journal of Theology and Philosophy* 17: 2 (1996), 121-140. **(PSH)**

—reprinted in **The Cambridge Companion to William James** ed. Ruth-Anna Putnam. (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 84-102.

—also in **Pragmatism, Neo-Pragmatism, and Religion** ed. Charley D. Hardwick. (New York: Lang, 1997.)

—also in Oehler, Klaus, ed. **Pragmatismus**. Berlin: Akademie Verlag, 2000: 213-234.

—Polish translation: "Wiara Religijna, Odpowiedzialnosc Intelektuelna, Romantycsnosc." in **Wspolnotowosc wobec Wyzwan Liberalizmu** ed. T. Buksinski (Poznan, 1995).

1996l. “Remarks on Deconstruction and Pragmatism” (13-18), “Response to Simon Critchley” (41-46), “Response to Ernesto Laclau” (69-76) in **Deconstruction and Pragmatism** ed. Chantal Mouffe (London and New York: Routledge, 1996).

1997

1997a. “Back to Class Politics.” *Dissent* 44: 1(Winter, 1997), 31-34. **(PSH; CT)**

—reprinted as “The People’s Flag is Deepest Red.” in **Audacious Democracy: labor, intellectuals and the social reconstruction of America** eds. Steven Fraser and Joshua B. Freeman (New York and Boston: Houghton Mifflin, 1997), 57-63.

1997b. “Intellectuals and the Millenium.” *The New Leader* 80: 3 (February 24, 1997), 10-11.

1997c. “Thomas Kuhn, Rocks and the Laws of Physics.” *Common Knowledge* 6: 1 (Spring, 1997). **(PSH; CT)**

1997d. “Can Philosophers Help their Clients?” *The New Leader* 80: 6 (Apr 7, 1997), 11-12.

1997e. “Nietzsche and the Pragmatists.” *The New Leader* 80: 9 (May 19, 1997), 9.

1997f. Introduction to “Symposium: Science Out of Context: the Misestimate and Misuse of Natural Sciences.” *Common Knowledge* 6: 2 (Fall, 1997), 20-103.

1997g. “First Projects, Then Principles.” *The Nation* 265: 21 (December 22, 1997), 18-21.

1997h. “Comments on Michael Williams’ ‘Unnatural Doubts.’” *Journal of Philosophical Research* 22 (1997), 1-10.

1997i. “Global Utopias, History and Philosophy” in **Cultural Pluralism, Identity, and Globalization** ed. Luiz Soares (Rio de Janeiro: UNESCO/ISSC/EDUCAM, 1997), 457-469. **(PSH)**

1997j. “Introduction” to Wilfrid Sellars, **Empiricism and the Philosophy of Mind** (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997), 1-12 [A slightly enlarged version of introductions previously published to French and Italian translations of the same

book.]

1997k. "Justice as a Larger Loyalty" in **Justice and Democracy: cross-cultural perspectives** eds. Ron Bontekoe and Marietta Stepaniants (Honolulu: University of Hawaii Press, 1997), 9-22. **(PZ; PV)**

—reprinted in **Cultural Pluralism, Identity, and Globalization** ed. Luiz Soares (Rio de Janeiro: UNESCO/ISSC/EDUCAM, 1997).

—Polish translation: "Sprawiedliwosc jako Poszerzona Logalnosc." *Transit* 3 (1997).

1997l. "Realism, Antirealism and Pragmatism: comments on Alston, Chisholm, Davidson, Harman and Searle" in **Realism/Antirealism and Epistemology** ed. Christopher Kulp (London: Rowman and Littlefield, 1997), 149-171.

1997m. "What Do You Do When They Call You a 'Relativist'?" [part of a symposium on Robert Brandom's **Making it Explicit**.] *Philosophy and Phenomenological Research* 57: 1 (1997), 173-177.

1997n. "Relativismus: Finden und Machen." In **Die Wiederentdeckung der Zeit. Reflexionen-Analysen-Konzept**. Gimmler, Antje, Sandbothe, Mike and Zimmerli, Walters, eds. trans. Andrew Inkpin and Mike Sandbothe. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1997. 9-26.

1998

1998a. "Against Unity" [a review-article about E. O. Wilson's **Consilience**]. *Woodrow Wilson Quarterly* 22: 1(Winter, 1998), 28-38.

1998b. "Endlich sieht man Freudenthal." *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. February 20, 1998, 40. **(PSH)** [English original subsequently published as 1999k.]

—also published as **Das Kommunistische Manifest 150 Jahre danach: gescheiterte Prophezeiungen, glorreiche Hoffnungen**, a "Sonderdruck" from Suhrkamp Verlag" (Frankfurt, 1998).

1998c. contribution to "Thinking in Public: a forum." *American Literary History* 10: 1 (Spring, 1998), 1-83.

1998d. "Davidson between Wittgenstein and Tarski." *Critica: revista*

hispanoamericana de filosofia 30: 88 (April, 1998), 49-71.

1998e. "The Dark Side of the Academic Left." *Chronicle of Higher Education* 44: 30 (April 3, 1998), B4-B6.

1998f. "The American Road to Fascism." *New Statesman* 127: 4384 (May 8, 1998), 28-29.

1998g. "McDowell, Davidson, and Spontaneity." *Philosophy and Phenomenological Research* 58: 2 (June, 1998), 389-394.

1998h. "Response to Stuart Rennie's 'Elegant Variations.'" *South African Journal of Philosophy* 17: 4 (November, 1998), 343-345.

1998i. Contribution to "International Books of the Year." *Times Literary Supplement* n4992 (Dec 4, 1998), 9.

1998j. "A Defense of Minimalist Liberalism" in **Debating Democracy's Discontent: essays on American politics, law and public philosophy** eds. Anita L. Allen and Milton C. Regan, Jr. (New York: Oxford University Press, 1998), 117-125

1998k. "Pragmatism" in **Routledge International Encyclopedia of Philosophy, vol. 7** (New York: Routledge, 1998), 632-640.

—Polish translation: "Pragmatyzm." in **Filozofia Amerykanska Dzis** ed. T. Komendski and A. Szahaj (Torun, 1999).

1998l. "Pragmatism as Romantic Polytheism" in **The Revival of Pragmatism** ed. Morris Dickstein (Durham, NC: Duke University Press, 1998), 21-36. **(PV)**

1998m. "Vive la Différence." *2B: A Journal of Ideas* 13 (1998), 79-80.

1999

1999a. "Saved from Hypocrisy." *Dissent* 46: 2 (Spring, 1999), 16-17.

1999b. "Not all *that* strange: a Response to Dreyfus and Spinosa." *Inquiry* 42: 1 (March,1999), 125-128.

1999c. "Mein Jahrhundertbuch: Freud's **Vorlesungen zur Einführung in die**

Psychoanalyse." *Die Zeit*. May 20, 1999, 61.

1999d. (with John Searle) "Rorty v. Searle, At Last: A Debate." *Logos* 2: 3 (Summer, 1999), 20-67.

1999e. "Comment on Robert Pippin's 'Naturalness and Mindedness: Hegel's Compatibilism.'" *European Journal of Philosophy* 7: 2 (August, 1999), 213-216.

1999f. Contribution to "International Books of the Year and the Millenium." *Times Literary Supplement* n5044 (Dec 3, 1999), 11.

1999g. "Can American Egalitarianism Survive a Globalized Economy?" *Business Ethics Quarterly: Journal of the Society for Business Ethics*, Ruffin Series, special issue number 1 (1998), 1-6.

1999h. "The Communitarian Impulse." *Colorado College Studies* 32 (1999), 55-61.

1999i. "Corragio, Europa!" *Iride* 12: 27 (1999), 241-243.

1999j. "Davidson's Mental-Physical Distinction" in **The Philosophy of Donald Davidson** ed. Lewis Hahn (La Salle, IL: Open Court, 1999), 575-594.

1999k. "Failed Prophecies, Glorious Hopes." *Constellations* 6: 2 (1999), 216-221. **(PSH)** [English original of 1998b.]

1999l."Pragmatism as Anti-authoritarianism." *Revue Internationale de Philosophie* 53: 207: 1 (1999), 7-20.

2000

2000a. "Darwin versus 'Erkenntnistheorie' -- reply to Janos Boros." *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 48: 1 (Winter, 2000), 149-152.

2000b. "Response to Randall Peerenbloom." *Philosophy East and West* 50: 1 (Winter, 2000), 90-91.

2000c. "The Overphilosophization of Politics." *Constellations* 7: 1 (March, 2000), 128-132.

2000d. “Making the Rich Richer.” *New York Times.* March 6, 2000. Op-Ed Page.

2000e. “Being that Can be Understood is Language: on Hans-Georg Gadamer and the Philosophical Conversation.” *London Review of Books* 22: 6 (March 16, 2000), 23-25. **(PZ)**

—German translation in *Neue Rundschau* 111: 2 (2000), 103-115.

—Italian translation in **L’Essere, che può essere compreso, è linguaggio**. trans. Donatella Di Cesare. (Genoa: Il Melangolo, 2001.)

2000f. “Is "Cultural Recognition" a Useful Concept for Leftist Politics?” *Critical Horizons* 1: 1 (2000): 7-20.

2000g. “Lob des Polytheismus: Nietzsches quasi-pragmatische Auffassung der Wahrheit.” *Die Zeit* 35 (2000), 41.

—reprinted in Baum, Patrick and Seubold, Guenther, eds. **Was mir Nietzsche Bedeutet**. (Bonn: DenkMal Verlag, 2001.)

2000h. “The Moral Purposes of the University: An Exchange [with Julie A. Reuben and George Marsden].” *The Hedgehog Review*2: 3 (Fall 2000), 106-120.

2000i. “Keine Zukunft ohne Träume.” in **Die Gegenwart der Zukunft** (Berlin: Verlag Klaus Wagenbach, 2000), 182-190.

—Spanish translation: “Sin Suenos no Hay Futuro.” *Humboldt* 42: 131(2000), 2.

2000j. “Kuhn” in **A Companion to the Philosophy of Science**. Newton-Smith, W. H., ed. Oxford and New York: Blackwell, 2000. 203-206.

2000k. “Die moderne analytische Philosophie aus pragmatischer Sicht.” trans. Joachim Schulte. In Sandbothe, Mike, ed., **Die Renaissance des Pragmatismus**. (Goettingen: Velbrueck Wissenschaft, 2000.) [English original to appear as 2003a.]

2000l. “Pragmatism.” *The International Journal of Psycho-Analysis* 81: 4 (2000): 819-825.

2000m. “Responses.” in Brandom, Robert, ed. **Rorty and His Critics**. (Malden, MA: Blackwell, 2000.)

2000n. “Responses.” in Festenstein, Matthew and Thompson, Simon, eds. **Richard Rorty: Critical Dialogues**. (Oxford: Polity and Malden, MA: Blackwell, 2000.) [also includes a reprint of 1997k.]

2000o. “Die Schönheit, die Erhabenheit und die Gemeinschaft der Philosophen.” trans. Jürgen Blasius and Christa Krüger. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.

—also contains “Die Intellektuellen und die Armen.”

2000p. “Die Vorlesungsgast” in **Begegnungen mit Hans-Georg** Gadamer. (Stuttgart: Reclam Verlag, 2000), 87-91.

2001

2001a. Contribution to “What We’ll Remember in 2050: 9 Views on Bush v. Gore.” *Chronicle of Higher Education* January 5, 2001.

2001b. “‘Postmoderno’ e Politica.” trans. Giovanni Battista Clemente. *Paradigmi* 18: 55 (Jan. – Apr. 2001), 49-66.

2001c. “Wittgenstein, che separo il naturalismo dell’empirismo.” *Reset* 64 (Jan – Feb 2001), 84-5.

2001d. “An Imaginative Philosopher: the Legacy of W. V. Quine.” *Chronicle of Higher Education*. February 2, 2001. B7-9.

2001e. “Gefangen zwischen Kant und Dewey: Die gegenwaertige Lage der Moralphilosophie.” *Deutsche Zeitschrift fuer Philosophie* 49: 2 (2001), 179-196.

2001f. “Existenzielle Notwendigkeit und kantische Unbedingtheit: Eine Erwiderung auf Harold Koehl.” trans. Joerg Schenuit. *Deutsche Zeitschrift fuer Philosophie* 49: 3 (2001), 459-465.

2001g. “Redemption from Egotism: James and Proust as spiritual exercises.” *Telos* 3:3 (2001), 243-263.

2001h. “Die Militarisierung Amerikas.” trans. Julia Ritter. *Die Zeit*. September 17, 2001. 21.

2001i. Contribution to a collection of thoughts about September 11. *London Review of Books* 23: 19 (4 October 2001).

—Japanese translation in a compilation of essays published in Asahi Shinbunsha, a Japanese newspaper. trans. Gen Nakayama. Tokyo: Orion Press, 2002.

2001j. "Politica culturala si intrebarea referitoare la existenta lui Dumnezeu." *Postcolonialism si Postcomunism* 1 (2001), 13-29. [English original published as 2002e.]

2001k. "Declinul adevarului redemptiv si aparitia unei culturi literare: drumul pe care au mers intelectualii occidentali." *Postcolonialism si Postcomunism* 1 (2001), 30-42.

2001l. "The Continuity between the Enlightenment and 'Postmodernism.'" In Baker, Keith Michael, and Reill, Peter Hannis, eds. **What's Left of Enlightenment?** (Stanford: Stanford UP, 2001.) [Previously published by De Gruyter (Amsterdam) in a limited-circulation pamphlet containing two Spinoza lectures given at the University of Amsterdam, along with "Spinoza, Pragmatism, and the Love of Wisdom."]

2001m. "Replies." in Schaefer, Thomas, Tietz, Udo, and Zill, Ruediger, eds. **Hinter den Spiegeln**. (Frankfurt: Suhrkamp, 2001.)

2001n. "Wahrheit und Wissen sind eine Frage der sozialen Kooperation." trans. Christa Krueger. *Sueddeutsche Zeitung*. December 4, 2001. 14.

—Italian translation: "La mia religione privata e pragmatica." *Reset* 69 (Jan – Feb 2002), 54-58.

—English original forthcoming in Wrathall, Mark A., ed. **Religion After Metaphysics**. (Cambridge: Cambridge UP, forthcoming [2003]).

2001o. "Im Dienste der Welterschliessung." in Schulte, Joachim and Wenzel, Uwe Justus, eds. **Was ist ein 'philosophisches' problem?** (Frankfurt: Fischer Taschenbuch Verlag, 2001.) 148-154.

2002

2002a. Contribution to "Die Sprache ist das Licht der Welt: zum Tod von Hans-Georg Gadamer." *Die Zeit*. March 21, 2002. 40.

2002b. "L'amour de la vérite." *Le Nouvel Observateur* (April – May 2002), 16-18.

2002c. “Comments on Pippin on James.” *Inquiry* 45: 3 (2002), 351-359.

2002d. “Hope and the Future.” *Peace Review* 14:2 (2002), 149-155.

2002e. “Cultural Politics and the Question of the Existence of God.” in **Radical Interpretation in Religion**. Frankenberry, Nancy, ed. (New York: Cambridge, 2002), 53-77.

2002f. “Fighting Terrorism with Democracy.” *The Nation* (October 21, 2002), 11-14.

2002g. “Wo ist die charistmatische Internationalist?” trans. Rudolf Helmstetter. *Merkur* (November, 2002), 1034-1038.

2003

2003a. "A Pragmatist View of Contemporary Analytic Philosophy.” in **The Pragmatic Turn in Philosophy**. Egginton, William and Mike Sandbothe, eds. (New York: SUNY Press, 2003.) [Previously appeared in German translation as 2000j.]

إضافة إلى مقالات أخرى يبدو أنها غير منشورة وقد استلمنا نسخا منها من طرف الفيلسوف ريتسارد رورتي عبر البريد الآلكتروني وهي حسب ما يبدو لا تبرز ضمن قائمة أعمال رورتي المنشورة، ومنها:

Analytic philosophy and transformative philosophy, November10, 1999.

Remarks at MOMA, October 27, 2000.

The decline of redemptive truth and the rise of a litrary culture, November 2, 2000.

Redemption from egotism: James and Proust as spiritual exercises, March 19, 2001.

فهـــرس الأعـــلام

فهرس الأعلام:

الأعلام **الصفحات**

ابن سيده :90.
آدامز هنري :162.
آدامز جون :21.
إدواردز جونتان :18.
أدورنو تيودور :79، 118، 119، 146، 149، 328، 330، 360، 375.
أرسطو :38، 51، 52، 134، 161، 165، 166، 171، 200، 209، 211، 230، 248، 263، 273.
إرفينغ هوي :346.
أرليش : 63.
آرنت حنا :287، 326.
آرون ريمون :287، 311.
أفلاطون :30، 33، 41، 51، 52، 55، 56، 77، 78، 81، 114، 116، 157، 158، 159، 161، 162، 167، 178، 203، 211، 223، 255، 262، 263، 294، 295، 308، 343، 351، 357، 402، 405.
أكرمان :327.
الإكويني توما :38، 211.
آلتر :63.
إليوت ت. س. :51.
إمرسون ر. و. :21، 26، 69، 140، 186، 298.
أواكشوط :297.
أوتوا جلبرت :329.
أورويل :357.
أوستين :191.
أونغر روبيرت :328، 360.
أونغرز :137.
إيبنغ كرافت :62، 64.

إيغلتون تيري :119، 122، 124، 130، 132، 133، 153، 321، 353، 379.
إيكو إمبرتو :5، 124، 125، 127، 241.
باتاي جورج :117.
باختين :133.
بارث :138.
باركلي جورج :24، 210.
باندا جوليان :353.
بايل بيار :387، 388.
بابير(أنيت) :306.
برتليمي :138.
برلين(إيزيا) :335، 340.
برغسون هنري :32، 247، 254، 271.
برغمان :65، 66.
برنشتاين ر. :36، 45، 48، 50، 218، 407.
برودبك :231.
بروست :295، 333، 357.
برومبو روبرت :57.
بريخت :138.
بريزنسكي ز. :143.
بريفوست ب. :283.
بلانشارد :38.
بلانشو :138.
بلوم آلان :53، 69، 308، 309.
بلوم هارولد :60.
بليك :162.
بنتي آرثر :143، 144.
بنثام جيريمي :286، 391.
بوبر كارل :5، 145، 146.
بوتنام هيلاري :34، 48، 70، 218، 229، 235، 251، 260، 261، 265، 266، 363، 365، 403، 407.

بودريار جان :144.
بودلير :146، 333.
بورجس :138.
بوفراس جاك :60، 156، 168.
بوفيل :137.
بيتور :138.
بيرس ش. س. :18، 25، 33، 35، 37، 38، 74، 218، 221، 228، 229، 231، 233، 248، 249، 250، 252، 264، 265، 266، 270.
بيركليس :162.
بيروغس :138.
بيغن ليك :383.
بيكر :138.
بيكون روجر :24.
بيكون فرنسيس :24، 44، 107، 210، 316.
بيكيت :138.
بيل دانيال :138، 144، 311.
بيلا روبير :328، 360.
بين توماس :21، 26، 186.
بينس :138.
تارسكي ألفرد :28، 66، 173، 267.
تايلور تشارلز :28، 103، 106، 287، 306، 319، 326، 327، 328، 330، 340، 341، 360.
تراسيماخوس :323.
تروتسكي ليون:62، 63، 64، 353، 372، 373، 401.
تريسكا كارلو :63.
التريكي فتحي :106، 107، 145، 282، 385.
تودوروف :6، 288.
تورو هنري :21.
تورين آلان :109، 138، 143، 144، 147، 281.
توكفيل ألكسيس:22، 25، 27، 283.

توينبي أرنولد :136.
جونسون فيليب :42.
جيفرسون توماس:21، 24، 26، 73، 186، 316، 317، 318، 331، 358، 389، 390، 391، 392، 393، 394، 402.
جيمس وليام :18، 19، 22، 25، 29، 32، 33، 35، 73، 140، 163، 164، 184، 185، 186، 187، 192، 218، 222، 229، 247، 248، 249، 250، 251، 252، 254، 260، 264، 266، 267، 271، 298، 299، 302، 320، 363، 374، 403، 405، 408.
جيمسن فريدريك:45، 120، 127، 153.
جينكس تشارلز :137، 138، 151.
جينوفا أ. ك. :27.
جيوردانو برونو:343.
حايك ف. ف. :213.
حرب(علي) :5، 12.
حسن إيهاب :137، 138، 150، 151، 152، 153.
داروين :187، 226، 345، 356، 358.
دانتو(أرتير) :298.
دريدا جاك :5، 11، 37، 38، 46، 56، 60، 73، 76، 82، 89، 117، 130، 142، 148، 169، 180، 219، 225، 259، 276، 312، 372.
دلتاي فيلهالم :32، 200، 242، 243.
دوركايم إميل :109.
دوركين رونالد:327، 359، 383.
دولوز جيل :142، 200، 276.
دي أونيس ف.:136، 152.
ديبريه(لويس) :126.
دي مان بول :259، 312، 346.
ديفيدسون د. :34، 38، 65، 66، 171، 176، 177، 218، 229، 235، 258، 261، 265، 266، 267، 370، 403، 407.
ديكارت رينيه :23، 30، 38، 44، 105، 132، 142، 148، 169، 171، 176، 188، 196، 210، 211، 217، 220، 223، 263، 265، 268، 294، 295،

316، 407.
ديكنز :357.
ديكومب فانسن:160، 375.
ديوي جون :3، 5، 16، 18، 19، 29، 32، 33، 35، 37، 38، 39، 41، 42، 43، 44، 45، 46، 47، 49، 50، 52، 53، 54، 58، 59، 60، 61، 62، 64، 66، 70، 71، 72، 73، 74، 75، 77، 78، 80، 82، 83، 128، 140، 160، 163، 164، 165، 167، 173، 176، 177، 178، 181، 183، 184، 185، 186، 187، 192، 193، 199، 218، 221، 226، 227، 229، 235، 236، 245، 248، 249، 250، 251، 252، 256، 257، 260، 264، 265، 270، 271، 272، 282، 294، 295، 298، 299، 312، 314، 320، 322، 323، 324، 327، 328، 330، 331، 332، 333، 334، 344، 345، 346، 347، 348، 349، 351، 352، 353، 355، 356، 357، 358، 359، 360، 363، 364، 371، 374، 375، 390، 391، 401، 402، 403، 404، 406، 407، 408.
رابليه :130.
راجمان جون :37، 292.
راسكن جون :144.
راسل برتراند:32، 33، 54، 60، 197، 223، 234، 247، 248، 249، 265.
راندولف ف. :63.
راولس جون :8، 11، 28، 65، 256، 257، 278، 285، 286، 287، 288، 289، 290، 291، 292، 293، 294، 295، 296، 299، 300، 301، 305، 307، 308، 309، 315، 320، 322، 323، 324، 325، 326، 327، 328، 330، 333، 334، 335، 336، 337، 338، 339، 340، 341، 359، 360، 362، 379، 383، 384، 392، 393، 406، 408.
رايشنباخ هانز:28، 66، 67، 70، 81.
رايل جلبرت :38، 65، 68.
رودبك أنيتا :133.
رودبك غ. :133.
روسو ج. ج.:283، 287، 334.
روسيه :137.

رويس خوزيا:173.
ريد توماس :27، 178.
ريزمان ديفيد :143.
كان هيرمان :143.
ريشتا رادوفان:143.
ريغن رونالد :46.
سارتر ج. ب.:78، 196، 287، 297، 375.
سانتيانا جورج:16، 17، 19، 29، 192.
ساندل مايكل :287، 327، 328، 335، 336، 337، 338، 339، 340، 341، 360، 383.
ستراوس ليو :51، 117، 353.
ستراوسن :68، 135، 191.
ستيوارت ر. :371.
سدجويك :322.
سروب مادن :119.
سعيد إدوارد :353.
سقراط :51، 52، 56، 158، 211، 248، 367، 368.
سميث آدم :283، 286.
سميث برنار :136.
سميث جون :36.
سيبويه :90، 91.
سيدورسكي :74.
سيرل جون :60.
سيلارس و. :36، 37، 41، 57، 58، 68، 70، 162، 170، 176، 177، 180، 181، 190، 202، 204، 228، 245، 258.
شكلار ج. :311، 379.
شلايرماخر :238، 243.
شليك موريس :34، 65، 68، 182.
شميث كارل :287.
شنيدر هـ. :31، 391.

شومبتر :344.
شيلر ف. :249، 260.
شيللي :347.
شيلنغ :24.
الصفدي م. :100، 101.
العايدي زكي :319.
العروي ع.الله :282.
غادامير ه. ي.:60، 115، 182، 196، 198، 199، 200، 201، 205، 208، 208، 214، 215، 237، 238، 239، 240، 241، 242، 243، 270، 297، 372.
غارودي ر. :143، 345، 348.
غاليلي :211، 356، 358.
غرافز :137.
غروبيوس و. :137، 142.
غلوكون :158، 323.
غودمان بول :34، 36، 41، 143، 229.
غودهيرت أ. :8.
غورز أندريه :143.
غيرتز كليفورد :394، 395، 396.
فاتيمو جياني :106.
فايزمان :191.
فايس بول :57.
فايل إريك :287.
فرانك جون :62، 231.
فرانكلين ب. :21، 26، 317.
فرويد س. :98، 118، 130، 134، 147، 149.
فريغه :34، 162، 223، 230، 231، 233.
فوكو ميشال :73، 76، 108، 113، 117، 128، 133، 134، 142، 174، 175، 176، 179، 201، 207، 228، 276، 296، 297، 298، 314، 332، 344، 345، 346، 347، 348، 370، 371، 375، 401، 408.

فوكوياما ف. :113، 114، 311.
فولتير :353.
فونتينيل :95.
فونتوري :137.
فيبر ماكس :91، 105، 109، 110، 112، 114، 115.
فيتس دادلي :136.
فيتغنشتاين ل. :38، 41، 42، 43، 47، 58، 60، 61، 66، 67، 70، 71، 73، 76، 77، 79 80، 81، 82، 83، 117، 134، 135، 163، 175، 176، 177، 178، 180، 181، 188، 191، 192، 193، 197، 213، 221، 233، 235، 240، 261، 274، 294، 322، 366، 370، 407.
فيخته :24، 162، 201، 217.
فيدلر ليزلي :151، 153.
فيرابند بول :297.
فيش ستانلي :351.
فيغل :66.
فينر أ. ج. :143.
كارناب ر. :28، 34، 57، 58، 65، 66، 68، 173، 189، 211، 223، 225، 233.
كاريلو م. م. :106.
كافيل ستانلي :65، 69.
كالفن :316.
كمبانيلا :343.
كامي ألبير :311.
كانط إيمانويل :18، 24، 33، 83، 102، 112، 114، 129، 146، 148، 178، 187، 188، 210، 211، 212، 218، 223، 233، 234، 244، 255، 263، 286، 287، 292، 294، 305، 306، 307، 308، 334، 350، 359، 364، 402، 405.
كريبك :60.
كريستيفا ج. :152.
كواين ف. ن.:34، 36، 37، 41، 48، 56، 57، 58، 60، 65، 67، 68، 70، 73، 170، 171، 176، 177، 180، 181، 229، 363، 403.

كوزودي نيل :46.
كولريدج :27.
كوماراسوامي أ.:143.
كوميتي ج. ب. :48، 160.
كونبانيون :106.
كونت أوغيست :113.
كوندورسيه :95.
كونستان ب. :283، 398.
كوهن توماس :69، 70، 196.
كيركغارد س. :192، 197، 333، 371، 372.
كيروف :63.
كيكس جون :328، 360.
كيللر جونتان :46.
كيمليكا ول :327.
كينستون كينيت :143.
لاسليت بيتر :324.
لاكان جاك :39، 130، 345.
لالاند أندريه :103، 105، 231، 280.
لنكولن أبراهام :21.
لطزه :251.
لوثر مارتن :316.
لوفور كلود :287.
لوك جون :24، 34، 210، 211، 217، 230، 248، 249، 283، 287، 315، 334، 347، 370، 386، 387، 388، 391، 394، 408.
لويس إ. :234.
لويولا :356.
ليبنتز :210، 395.
لينين :297.
ليوطار ج. ف.:8، 37، 106، 108، 112، 118، 119، 121، 124، 125، 126، 132، 133، 138، 139، 141، 142، 144، 145، 146، 147، 148،

149، 159، 180، 204، 207، 259، 274، 275، 276، 350، 354،
361، 363، 368، 373، 404، 406.
ماركس كارل :30، 53، 98، 112، 113، 118، 120، 138، 147، 149، 157،
297، 314، 333، 334، 348، 408.
ماك آرتي ج. :346.
ماك إنتير أ. :76، 285، 287، 306، 327، 328، 340، 341، 360.
ماكفرسون س. :326.
ماكيون ر. :57.
مالبرانش ن. :24، 210.
ماليت سيرج :143.
مايترلنك :186.
مل جون س. :249، 370، 397.
مور توماس :343.
مور(ج. إ.) :300، 301.
مورتيمر آدلر :53.
موريس وليام :144.
مونزر توماس :343.
ميد ج. هـ. :72، 374.
ميرلوبونتي م. :134.
ميللر هيليس :259.
نابوكوف :295، 333، 357.
نصار ناصيف :5، 12، 321، 368، 370.
نورمان توماس :63، 64.
نوفاليس :184.
نيتشه فريدريك :27، 30، 33، 44، 56، 61، 70، 73، 76، 78، 98، 102، 112،
113،116، 117، 130، 140، 169، 175، 179، 180، 197، 248،
259، 298، 299، 333، 334، 345، 348، 356، 357، 370، 373،
401.
نيوتن إسحاق :201، 211، 273.
نويراث أ. ف. :34، 189.

هابرماس ي. :6، 9، 28، 37، 43، 50، 59، 91، 105، 106، 108، 109، 110، 111، 112، 113، 114، 116، 117، 118، 119، 120، 121، 123، 124، 125، 126، 131، 145، 146، 147، 148، 149، 159، 203، 204، 205، 206، 207، 215، 227، 240، 275، 287، 293، 294، 295، 296، 297، 298، 299، 306، 307، 308، 309، 320، 324، 332، 333، 334، 341، 344، 348، 349، 358، 361، 371، 374، 375، 376، 380، 401، 404، 406، 407.
هار ر. م. :326.
هارتشورن ش. :57.
هردر :198.
هكينغ إيان :76، 174.
همبل كارل :57، 66.
هوبز توماس :211، 334، 347.
هودنوت :137.
هوركهايمر م. :330.
هوسرل إدموند :46، 60، 78، 79، 188، 197، 239.
هوك سيدني :19، 28، 35، 50، 53، 54، 62، 352.
هولمز جيستيس:186.
هولين :137.
هونيت أكسيل :320.
هيتشينس :35، 53.
هيدغر مارتن :9، 37، 41، 42، 46، 47، 56، 58، 60، 61، 65، 66، 70، 71، 73، 75، 76، 77، 78، 79، 80، 82، 83، 102، 107، 112، 113، 114، 115، 116، 159، 163، 169، 176، 177، 178، 190، 191، 192، 193، 197، 205، 219، 221، 226، 228، 232، 235، 237، 239، 240، 259، 294، 295، 297، 309، 312، 322، 328، 330، 332، 333، 357، 360، 370، 373.
هيس هـــ. ر. :136.
هيغل ف. ف. :24، 27، 30، 53، 56، 65، 70، 98، 111، 112، 113، 114، 115، 133، 145، 147، 156، 157، 162، 163، 185، 187،207، 239،

248، 256، 257، 306، 309، 334، 345، 359.
هيوم ديفيد :24، 210، 234، 249، 286، 306، 408.
هيوز :311.
وايت مورتن :36.
وايتمان :183، 184، 186.
وايتهد أ. ن. :27، 38، 54، 55، 233.
ويست كورنيل :36، 38، 48، 69، 186.
ولتزر مايكل :287، 306، 307، 308، 309، 327، 385.
وليامز برنار :396.
ورد سورث :347.
وولن شلدون :69.
ويزدوم :68.
ويلسون :137.
ويمبرغ موريس :370، 372.
يوناس هانس :287.

فهـرس المصطلحــات

فهرس المصطلحات:

المصطلحات	الصفحات
الإثبات	:139، 163، 198، 246، 254، 257، 258، 263، 264، 265، 267، 268، 269، 270، 318، 332، 340، 347، 367، 404.
الإرتيابية	:58، 179، 373.
الأنوار	:3، 9، 26، 44، 80، 94، 107، 111، 139، 140، 145، 146، 148، 177، 183، 186، 206، 224، 256، 257، 262، 294، 295، 296، 297، 299، 307، 314، 316، 317، 318، 327، 328، 332، 335، 337، 338، 348، 350، 351، 353، 354، 355، 357، 358، 360، 363، 369، 370، 379، 387، 388، 390، 391، 392، 396، 397، 408.
إعادة الوصف	:157، 166، 203، 230، 237، 320، 399.
الإسمانية(الإسمية)	:170، 180، 190، 245، 368.
البراغماتية	:3، 4، 5، 9، 11، 14، 15، 17، 18، 19، 25، 28، 29، 30، 31، 32، 33، 34، 35، 36، 37، 41، 43، 44، 48، 49، 53، 59، 66، 68، 71، 72، 73، 74، 75، 81، 82، 83، 88، 139، 142، 155، 156، 163، 164، 167، 169، 172، 178، 180، 183، 184، 185، 186، 192، 202، 217، 218، 220، 221، 222، 225، 229، 230، 235، 236، 247، 248، 249، 250، 251، 252، 253، 254، 255، 256، 257، 260، 261، 264، 265، 266، 268، 270، 271، 272، 273، 274، 277، 297، 298، 310، 312، 314، 321، 324، 327، 329، 331، 342، 345، 350، 353، 357، 359، 363، 369، 374، 402، 403، 404، 406، 407، 408.
البراغماتية الجديدة	:5، 14، 15، 34، 37، 41، 48، 59، 75، 142، 180، 192، 236، 249، 265، 272، 277، 312، 363، 407.
البراغماتية الكلاسيكية	: 15، 32، 33، 36.
البرجوازية ما بعد الحداثية	:125، 298، 312.

البناء الاجتماعي :11، 228، 298، 302، 310، 311، 315، 362، 363، 367، 369، 398.
البنية اللغوية :204، 276، 361.
التاريخانية :163، 227، 245، 307، 320، 368.
التأسيس (التأسيسية) : 38، 39، 40، 41، 49، 60، 102، 103، 105، 112، 164، 167، 178، 179، 180، 181، 184، 197، 210، 211، 241، 266، 295، 318، 319، 339.
التأويل (التأويلية) :9، 11، 30، 66، 69، 73، 76، 92، 101، 122، 151، 169، 178، 180، 200، 201، 203، 204، 205، 208، 216، 225، 227، 228، 237، 240، 241، 242، 243، 274، 279، 292، 295، 309، 312، 316، 332.
التحليلية :4، 9، 13، 29، 34، 36، 37، 41، 43، 47، 48، 49، 59، 61، 64، 65، 66، 67، 68، 69، 70، 74، 81، 83، 125، 142، 157، 160، 180، 195، 196، 228، 288، 322، 323، 326، 407.
التروتسكية :47، 61، 62، 63.
التسامح :3، 21، 37، 199، 240، 294، 309، 331، 334، 342، 353، 355، 356، 358، 367، 383، 384، 385، 386، 387، 388، 389، 390، 393، 394، 395، 405، 407.
التضامن :21، 37، 59، 108، 129، 204، 206، 240، 262، 272، 274،273، 297، 305، 315، 321، 333، 340، 355، 356، 357، 362، 364، 365، 369، 373، 375، 384، 391، 394، 397، 405.
التعددية الثقافية :405.
التنشئة :155، 198، 199، 201، 202، 223، 313، 372، 384، 402، 404.
المركزية العقلية (تمركز العقل) :129، 130، 225، 226، 396، 308، 309.
التواصل :108، 111، 126، 149، 168، 200، 203، 204، 205، 237، 367، 376.
الثقافة العلمانية :310، 318.
الثقافة الشاعرية :349، 395.

الجماعوية :287، 335.
الحداثة :3، 6، 8، 9، 10، 11، 12، 45، 46، 58، 59، 79، 86،85،84،
87، 88، 89، 90، 91، 93، 94، 95، 97، 98، 99، 101،100،
102،103، 104، 105، 106، 107، 108، 109، 110، 111،
112، 113، 114، 115، 116، 117، 118، 119، 120، 121،
122، 123، 124، 125، 126، 127، 128، 132، 135، 137،
138، 139، 140، 141، 142، 145، 146، 147، 148، 149،
150، 151، 153، 159، 169، 170، 177، 178، 182، 186،
193، 206، 207، 263، 271، 274، 275، 276، 281، 309،
315، 316، 321، 325، 345، 346، 349، 350، 354، 365،
368، 371، 373، 379، 381، 388، 398، 399، 401، 404،
405، 408.
الحداثة المتأخرة :138، 151.
الحركة النسائية :135، 179.
(النسوية)
الحقيقة :9، 11، 25، 31، 37، 40، 42، 43، 55، 56، 57، 58، 61،
66، 67، 68، 72، 75، 76، 78، 80، 101، 107، 122، 123،
128، 129، 137، 139، 149، 153، 157، 158، 163، 167،
168، 171، 172، 173، 175، 178، 179، 199، 202، 205،
209، 212، 213، 214، 215، 216، 222، 223، 224، 225،
226، 227، 228، 230، 233، 234، 235، 237، 238، 239،
240، 241، 242، 243، 245، 246، 247، 248، 250، 251،
252، 253، 254، 255، 256، 257، 258، 259، 260، 261،
262، 263، 264، 265، 267، 268، 269، 270، 271، 272،
273، 274، 280، 281، 286، 289، 295، 298، 299، 318،
320، 323، 325، 329، 332، 333، 336، 337، 340، 343،
348، 349، 355، 358، 359، 366، 367، 376، 380، 381،
387، 391، 401، 402، 403، 405، 406.

الخلق الذاتي :206، 332، 333، 341، 356، 357، 358، 369، 371، 373، 374، 380، 396، 401، 405.
الساخري الليبرالي :108، 342، 367، 368، 370، 371، 372، 373، 377، 378، 399، 401.
الساخرية : 59، 130، 274، 280، 305، 368، 369، 370، 371، 372، 373، 374، 376، 377، 379، 380، 381، 383.
السياقية : 179، 292، 294، 299.
الطبيعانية : 345.
العارضية : 40، 56، 59، 78، 174، 203، 320، 341، 352، 356، 367، 368، 369، 370، 391، 399، 402.
العدل : 11، 28، 50، 51، 63، 64، 183، 256، 257، 259، 278، 285، 286، 287، 288، 289، 290، 291، 292، 293، 296، 299، 300، 301، 302، 303، 304، 305، 307، 308، 309، 315، 321، 322، 323، 334، 335، 336، 337، 339، 343، 372، 373، 377، 389، 393، 394، 395، 401، 402.
العقلانية : 8، 37، 43، 58، 79، 91، 104، 109، 110، 111، 112، 114، 115، 117، 118، 128، 131، 132، 140، 142، 149، 152، 157، 159، 162، 165، 167، 181، 182، 193، 196، 205، 207، 211، 212، 215، 218، 263، 280، 281، 292، 294، 295، 297، 305، 307، 309، 318، 320، 327، 333، 337، 341، 350، 351، 352، 358، 360، 365، 366، 369، 373، 377، 380، 395، 396، 398، 401، 405، 406.
الفردانية : 205، 238، 281، 334، 340، 372.
الفلسفة العلمية : 66، 67، 70.
الفلسفة المنشئة : 155، 192، 193، 195، 197، 202، 203.
الكونية : 2، 8، 20، 58، 141، 145، 147، 148، 164، 201، 207، 237، 256، 257، 289، 292، 293، 295، 296، 299، 305، 306، 307، 308، 320، 334، 338، 339، 341، 349، 350، 351، 401، 405.

اللا-تأسيسية :155، 169، 179، 264.
اللا-تمثلية :155، 177، 322.
اللا-ماهوية :155، 170.
اللاعقلانية :43، 104، 128، 136، 336، 354، 366، 396.
اللا-واقعية :169، 225.
الليبرالية الجديدة :276، 311، 314، 318، 320، 333.
ما بعد التحليلية :69، 142.
ما بعد الحداثة :6،3، 8،9، 10، 11، 12، 13، 45، 46، 58، 59، 84، 85، 89، 100، 101، 104، 107، 111، 112، 115، 116، 117، 119، 120، 121، 122، 123، 124، 125، 126، 127، 128، 129، 131، 132، 133، 135، 136، 137، 138، 139، 140، 141، 142، 143، 144، 145، 146، 147، 149، 150، 151، 152، 153، 159، 170، 179، 193، 206، 224، 259، 261، 271، 274، 275، 299، 321، 346، 349، 350، 353، 368، 371، 373، 379، 381، 399، 401، 404، 405، 406، 407، 408.
ما بعد الفلسفة :57، 125، 155، 379، 405.
المجتمع ما بعد الصناعي: 138، 143، 144.
المحادثة :36، 42، 61، 78، 90، 91، 94، 139، 155، 167، 168، 195، 199، 200، 201، 202، 203، 204، 205، 206، 229، 273، 287، 344، 363، 402، 404، 406.
المصادفة : 56، 163، 256، 307، 341.
المنعرج اللغوي: 59، 65، 68، 189، 190، 191، 204، 208، 229، 230، 231، 235، 265، 361، 363، 403.
المنفعة : 257، 286، 380، 381.
المواطنة العالمية: 335، 350.
الموضوعية : 5، 7، 10، 37، 64، 73، 140، 157، 159، 167، 175، 176، 179، 193، 194، 196، 204، 205، 206، 212، 216، 219، 224، 240، 243، 255، 257، 262، 263، 271، 272، 297، 298، 329، 351، 353، 362، 373، 379، 385، 405، 406.

الميتاروايات : 118، 138، 145، 147، 148، 149، 207، 353، 363، 406، 407.
(الروايات الكبرى)
النزعة العرقية :220، 312، 395.
النسبية : 7، 43، 45، 87، 101، 184، 206، 220، 236، 265، 270، 272، 273، 289، 295، 297، 335، 338، 365، 366، 367، 385.
نهاية الفلسفة :12، 42، 82، 112،155، 159، 160، 161، 195، 223، 379، 404.
الهيرمينوطيقا :11، 90، 154، 193، 201، 208، 214، 227، 230، 237، 238، 239، 240، 242، 243، 244، 322، 403.
الوضعية المنطقية:4، 30، 34، 36، 224، 225، 288، 322.
(التجريبية المنطقية)
اليسار الثقافي : 39، 312، 346، 347، 375.
اليوتوبيا : 11، 230، 245، 259، 277، 287، 298، 311، 342، 343، 344، 350، 355، 356، 357، 364، 407.
اليوتوبيا الليبرالية: 11، 277، 344، 364.
نظرية المعاينة : 39، 226، 322.
(المتفرج في المعرفة)
الأفلاطونية : 34، 41، 51، 52، 76، 78، 88، 135، 157، 159، 167، 255، 289، 309، 351، 355.
عولمة :13، 107، 159، 160.

فهـــــرس المـواضيـــع

فهرس المواضيع

الموضوع	الصفحة
المقدمة	1-13
الباب الأول: البراغماتية الجديدة وتكون المشروع الفلسفي لـ رورتي	14-153
الفصل الأول: الفلسفة والبراغماتية الجديدة	15-46
أولا: الفلسفة في أمريكا:	16
- هل هناك فلسفة أمريكية ؟	17
ثانيا: فلسفة العالم الجديد:	20
1- بين المحلي والوافد.	21
2- لا ثقافة من دون فلسفة.	25
ثالثا: الفلسفة البراغماتية:	32
1- البراغماتية الكلاسيكية.	32
2- البراغماتية الجديدة.	34
رابعا:رورتي والبراغماتية الجديدة	38
1- مسار البراغماتي	39
2- الفيلسوف الجديد	43
الفصل الثاني: ريتشارد رورتي والفلسفة	47-83
أولا: ريتشارد رورتي فيلسوفا:	48
1- مسار فلسفي.	48
2- الأثر البراغماتي.	49
ثانيا: البدايات الفلسفية:	50
- المرحلة الأولى: الطموح.	51
- المرحلة الثانية: التطور.	55
- المرحلة الثالثة: الاكتمال.	58

ثالثا: صلات فلسفية:	61
1- رورتي والتروتسكية.	61
2- رورتي والفلسفة التحليلية	65
3- علاقة رورتي بـــ ديوي.	71
4- رورتي و هيدغر.	76
5- رورتي وفتغنشتاين.	80
الفصل الثالث: دلالات مصطلحي الحداثة وما بعد الحداثة	84-153
أولا: الدلالة اللغوية للحداثة:	84
1- في اللغة العربية.	85
2- في اللغات الأجنبية.	94
3- مقارنـــة بـــين دلالات مصـــطلح الحداثـــة فـــي اللغـــات العربية والأجنبية.	98
ثانيا:الدلالة الاصطلاحية للحداثة:	101
1- مصطلح الحداثة.	101
2- الحداثة فلسفيا.	106
3- تقييم الحداثة.	108
ثالثا: ما بعد الحداثة:	119
1- مدلولات الـــ ما بعد.	123
2- مفهوم ما بعد الحداثة.	128
3- تاريخية ما بعد الحداثة.	136
4- تجاوز الحداثة أو المرور إلى ما بعد الحداثة.	145
5- مقارنة الحداثة وما بعد الحداثة.	150
الباب الثاني: اللغة والهيرمينوطيقا ونقد الابستيمولوجيا	154-267
الفصل الأول: ما بعد الفلسفة	155-207
أولا: فلسفة من دون الفلسفة:	156

1- نهاية الفلسفة.	160
2- الشرط البراغماتي.	165
3- ملامح الفلسفة الرورتية:	169
أ- اللا- ماهوية.	169
ب- اللا- تمثيلية.	176
ج- اللا- تأسيسية.	179
ثانيا: مستقبل الفلسفة:	182
1- البراغماتية فلسفة المستقبل.	183
2-من فلسفة المستقبل إلى مستقبل الفلسفة.	188
ثالثا: الفلسفة المنشئة:	191
1- التنشئة.	198
2-المحادثة.	202
الفصل الثاني: تقويض الابستمولوجيا	208-245
أولا: تحولات البحث الفلسفي:	209
1- براديغم المعرفة.	211
2-نقد الابستمولوجيا.	219
ثانيا: من الابستمولوجيا إلى اللغة:	222
1- الرجوع إلى اللغة.	223
2-من اللغة إلى التأويل.	227
ثالثا: المنعرج اللغوي والهيرمينوطيقا:	230
1- الاهتمام باللغة.	232
2-التأويل والاستعمال.	237
3-الهيرمينوطيقا بين غادامير و رورتي.	242
الفصل الثالث: مطارحات الحقيقة	246-276
أولا: الحقيقة براغماتيا:	247

1- صنع الحقيقة.	249
2-رورتي واللا- حقيقة.	255
ثانيا: الحقيقة من دون نظرية:	258
1- الحقيقة ليست غاية البحث.	259
2- الحقيقة خطاب مغلق.	260
ثالثا: الحقيقة والإثبات:	263
1- الارتياب في التمييز بين الحقيقة والإثبات.	265
2-المطلق والنسبي في الحقيقة.	267
رابعا: شرط الحقيقة.	271
الباب الثالث: البراغماتية الجديدة واليوتوبيا الليبرالية	390-268
الفصل الأول: الليبرالية وإشكالية العدل	309-278
أولا: الليبرالية:	279
- الليبرالية مذهب الإنسان.	280
ثانيا: الليبرالية ومعضلة العدالة.	285
1- راولس: العدل بوصفه إنصافا.	285
2-رورتي: العدل بوصفه إخلاصا(وفاء).	300
الفصل الثاني: رورتي والخطاب الـــ نيو-ليبرالي.	341-310
أولا: الليبرالية: المشروعية والواقع:	311
1- دفاعا عن الليبرالية.	311
2-نقد اليسار.	313
ثانيا: الليبرالية والبناء الاجتماعي:	315
1- إشكالية السلطة الدينية.	316
2-الثقافة العلمانية.	318
ثالثا: رورتي والبراغماتية الليبرالية:	321
1- أولوية الديمقراطية.	322

2-رورتي الليبرالي/ الجماعوي.	329
رابعا: صراع الفرد والجماعة:	334
الفصل الثالث: اليوتوبيا البراغماتية الليبرالية	342-399
أولا: عودة اليوتوبيا:	343
1- سؤال الـــ " نحن ".	350
2-صورة الآخر.	361
ثانيا: الساخري الليبرالي:	366
1- الساخري ووصف العالم.	369
2- سمات الساخري.	378
ثالثا: مبدأ التسامح:	384
1-التسامح فضيلة السياسة.	385
2- قيمة التسامح في المجتمعات الحديثة.	388
3- الحرية.	396
- الخاتمة.	400-408
الملاحق: - أعمال رورتي وآثاره الفكرية.	409-448
قائمة المصادر والمراجع.	449-461
الفهارس: - فهرس الأعلام. - فهرس المصطلحات. - المواضيع.	 462-474 475-481 482-487